الله

في الفلسفة الحديثة

تأليف : جيمس كولينز

ترجمة : فؤاد كامل

الله
فى الفلسفة الحديثة

نشر هذا الكتاب بالاشتراك
مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
القاهرة ــ نيويورك
يولية سنة ١٩٧٣

الله
فى الفلسفة الحديثة

تأليف
جيمس كولينز

ترجمة
فؤاد كامل

الناشر
مكتبة غريب
١ ، ٣ شارع كامل صدقى (الفجالة)
تليفون ٩٠٢١٠٧

المشتركون فى هذا الكتاب

المؤلــف : جيمس دانييل كولينز: استاذ الفلسفة بجامعة سانت لويس ، وكان قبل أن يشغل هذا المنصب زميلا فى البحث الفلسفى بجامعة هارفارد الأمريكية . له عدة مؤلفات أهمها « الوجوديون » ، و « عقل كيركجورد » .

المترجـم : فؤاد كامل : مدير البرنامج الثانى (الثقافى) باذاعة جمهورية مصر العربية منذ عام ١٩٥٩ . تخرج فى كلية الآداب قسم الفلسفة عام ١٩٤٩ . نشرت له مؤلفات فلسفية أهمها : الفرد فى فلسفة « شوبنهور » (دار المعارف) ، و « الغير فى فلسفة سارتر » (دار المعارف) ، و « فلاسفة وجوديون » (الدار القومية) . كذلك نشرت له ترجمات لكتب فلسفية هامة منها : « أندريه مالرو شاعر الغربة والنضال » (دار المعارف) ، وكان قد ترجم لأندريه مالرو زوايتين هما : « قدر الانسان » ، و « الأمل » ، ونال عن الرواية الأخيرة جائزة الدولة التشجيعية فى الترجمة لسنة ١٩٧٠، و « الموسوعة الفلسفية المختصرة » و « المذاهب الوجودية لجوليفيه » ، و « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » لجان فال ، و « الحلم والواقع » ، و « العزلة والمجتمع » ، و « أصل الشيوعية الروسية » ، (وهذه الكتب الثلاثة الأخيرة للفيلسوف نيقولاى برديائف) .

مصمم الغلاف: الفنان حسين بيكار

محتويات الكتاب

صفحة

تصدير

نبع الدافع الأول للقيام بهذه الدراسة من ملاحظة الاتحاد الوثيق بين التاريخ الحديث لمشكلة « الله » وبين التأمل المعاصر له . وليست المسألة هي أن الفيلسوف اليقظ في يومنا هذا سيقطع أشواطا أوسع في دراسته لله بالرجوع الى تفكير أسلافه عن هذا الموضوع ، بل الأحرى أنه لن يتقدم خطوة في هذه الطريق دون ذلك الرجوع . فاذا لم يكن قادرا على أن يفكر في الله في فراغ عقلي كامل ـ سواء بأن يخضع لتشكيل الآخرين له ، أو أن يقوم بدوره بتشكيلهم على أية صورة من الصور ـ فلا محيد له من أن يعتمد بعض الاعتداد بالقرون الحديثة من التفلسف عن الله ؛ ذلك أنها تقدم لنا الثوب الذي يلف معظم الآراء المعاصرة عن الله ، وعلى الأخص في حالة أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أنهم لا يعبأون بالماضي ولا يتأثرون به . فاذا أجرينا عليهم تحليلنا ، تبينا ـ في معظم الأحيان ـ أنهم يستمدون فلسفتهم من ذلك التراث التاريخي الخاص الذي ينظر الى المسائل التي تدور حول الله على أنها تقع خارج قدرة الفلاسفة ، أو على أنها خالية من الدلالة نتيجة للتغيرات الثقافية والمنهجية . أما فيما يتعلق بأولئك المفكرين الذين يعنون عناية شكلية بمثل تلك المسائل ، فان تباين آرائهم راجع الى قيام تيارات تاريخية قوية أخرى ، قد لا نفطن دائما الى وجودها .

وعلى هذا ، فان من أول أغراض هذا الكتاب ، أن يحدد الأنماط الرئيسية للتناولات الفلسفية لمشكلة الله في المرحلة الحديثة ، مع التأكيد على تلك الاتجاهات التاريخية التي ما زالت تعمل عملها في صياغة تصوراتنا المعاصرة عن الله . ولن يكون غريبا أن نجد بعض الروابط الفضفاضة بين المراحل العامة في الفلسفة التي تلت العصر الوسيط ، وبين التطورات

الخاصة فى نظرية «الله» . بيد أن أكثر ما لفت نظرى فى أثناء قيامى بهذا البحث هو النفاذ الحميم لمسألة الله فى صميم قلب المغامرة الفلسفية الحديثة • ولا أريد بذلك أن أصل الى وجود تأثير دائم لنظرية « الله » فى بقية مذهب كل فيلسوف ، بل كل ما فى الأمر هو أن هناك علاقة تأثير متبادل يؤثر بها الموقف العام فى فكرة الفيلسوف عن الله ، كما أن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثرا حاسما بهذه الفكرة • بيد أن ذلك لا يعنى أن موضوع وجود الله ، والطبيعة ، والارتباط بالعالم مجرد زينة سطحية ، بل هو موضوع رئيسى فى معظم الفلسفات الكبرى الحديثة . وحين نفهم هذا الموضوع فى أسسه وفروعه نتوغل بعمق الى عقل المفكر الذى ندرسه ، ونشرف على منطقة واسعة حيث نراه يرتبط ارتباطا مثمرا بالمواقف الأخرى • وكثيرا ما يعتمد استمرار الفلسفة الحديثة وحوارها النقدى على المواقف المتخذة من مشكلة الله • وهذا النمط من التفكير لم ينقطع فجأة فى يومنا هذا ، بل ما زال يضفى شيئا من المعنى على التباين الذى نلمسه بين الفلاسفة ، كما أنه يسمح بوجود أساس مشترك للمناقشة •

والى جانب هذا الهدف التاريخى المباشر الذى تهدف اليه هذه الدراسة ، ثمة هدف آخر يدخل فى اطار أكثر من ذلك اتساعا ؛ فمن العسير أن نضع تعميمات صحيحة عن سير الفلسفة الحديثة فى جملتها ، فما زالت معرفتنا بهذا الميدان فى طور الريادة فيما يتعلق بالسمات الدائمة والمشتركة. ويبدو لى أن أى استقراء للأوصاف يقوم على أساس متين ، ينبغى ألا يستند الى تحليلات الفلسفات الفردية فحسب ، بل أن يستند أيضا على تحليلات مشكلة عامة يمكن أن نتعقب آثارها خلال قرون عديدة ، وعقول كثيرة • وهذا الكتاب ينتهج منهج تناول الفلسفة الحديثة من خلال التعرض لمشكلة من المشكلات ، هى فى حالتنا هذه تتبع بعض المواقف الرئيسية من الله • ولعل التفرقة الأساسية بين الاستخدام الوظيفى لمفهوم الله فى النزعة العقلية ، وتحييد هذا المفهوم فى النزعة التجريبية ــ لعل هذه التفرقة أن تزودنا بطريقة للوصول الى نظرة عامة للمرحلة السابقة على «كانت» ، كما يحدونا الأمل ــ كذلك ــ أن يلقى صراع طرفى النقيض بين الشكلين الهيجلى والطبيعى للنزعة الاطلاقية absolutism شيئا من الضوء على الحركة العامة للفكر منذ عصر «كانت» ، بما فى ذلك موقفنا المعاصر •

وإن احدى النتائج التي نصل اليها من متابعة موضوع مشترك خلال فترة طويلة هي اظهار تفاعل الفيلسوف الفردى بوضوح أشد ، واظهار أفقه المباشر ، وما قام به لاحقوه من الفلاسفة فى استخلاص نتائج فكره • وهناك دائما معنى كامن فى الفيلسوف الفرد بسبب التأثير المجدد لعصره فيه ، وما أحاط به من جو شخصى باطنى • وتضمن الفلسفة استمرارها وتقدمها باستخراج هذا المعدن الكامن فى الأعماق ، وتقدير قيمته الفعلية ، والبحث من ثم فى مكان آخر عن منابع جديدة • غير أن مؤرخ الفلسفة لا يستطيع أن يدرس – مطمئنا – هذا التفاعل بين المعنى الصريح والمعنى الضمنى على المستوى العام البحت ، وفى حدود النتائج وحدها ، بل ينبغى له دائما أن يجد مرساه الأمين فى المذهب الفعلى للفيلسوف المعين ، وفى منظوره الحقيقى ، بما فى ذلك حدوده الذهنية • وفى دراستنا الراهنة تعنى هذه القاعدة المنهجية أن الاستعراض العام للمواقف الحديثة عن الله ينبغى أن ينشأ – بطريقة استقرائية – عن فحص أولى دقيق للمذاهب الفلسفية الجزئية • فهذه المذاهب تؤلف الأساس والمعيار لأية نتائج عامة عن الطرائق الرئيسية الحديثة فى النظر الى الله •

ولابد من بيان الحدود التى يتجول داخلها هذا الكتاب بيانا واضحا • فمن التهور أن نحاول – فى كتاب واحد – الاحاطة بموضوع واسع ، كبحث الانسان الحديث عن الله ، فهذا يتطلب النظر فى انتاجه الدينى والفنى والأدبى والعلمى والاجتماعى والسياسى ، كما يتطلب أيضا الاستعانة بعلم النفس ، والتاريخ العقلى ، واللاهوت • ولقد قصرت نفسى على السبل الفلسفية المؤدية الى الله ، دون متابعة العلاقات المتبادلة مع تلك السبل الأخرى • ومن الضرورى – حتى فى داخل هذا الاطار الفلسفى – أن ننتقى الرجال ، وأن نختار القضايا التى ندرسها فى كل مرحلة من مراحل البحث • وأنا لم أقدم عرضا مفصلا لمفكرين من أمثال فيكو ، وكونت ، وشلنج ، وبرجسون أو فايس ، وتيليتش ، وهم جميعا قد قالوا أشياء عن الله جديرة بالتنويه • أما فيما يتعلق بالفلاسفة الذين أناقشهم هاهنا ، فليس غرضى أن أقدم تقريرا شاملا عن نظرياتهم فى الله ، ولكن أن أضع يدى على الخط الجوهرى لتفكيرهم ، وأن أربطه بتاريخ المشكلة المستمر فى تقدمه – وهذا

يتطلب بلا شك بعض المبادىء التى يقوم عليها الاختيار ، والتقويم التاريخى. والمحك فى صحة هذه المبادىء هو ما اذا كانت تمكن القارىء ــ دون تناقض مع النصوص والحقائق ــ من الاقتراب من المصادر الأصلية بطريقة أشد وعيا وأكثر توجيها • وتستطيع الدراسة الحالية أن تلقى ضوءا غير مباشر على موضوعين أساسيين فى الفلسفة الحديثة ، هما : الطبيعة والانسان ، وهذا أمر لم نستطع تحاشيه . أما الآراء غير الغربية عن الله فقد استبعدناها تماما •

ويواكب الاهتمام التاريخى بالاحاطة ببعض التناولات الرئيسية الحديثة لله ، اهتمام نظرى مباشر بالقضايا التى تتعرض لها المناقشة ، فى حد ذاتها . فللفلاسفة العظام طريقتهم فى الامتناع عن أن يكونوا كما مهملا ، فهم يمثلون تحديا عاجلا لأى عابر سبيل ينظر فى اتجاههم • فحين ألقيت نظرة عابرة ، ألفيت نفسى ملتزما بأن أتجاوب تجاوبا فلسفيا ، على الأقل مع عدد من المسائل التى يثيرونها • وموقفى الذى تصدر عنه آرائى النقدية الخاصة هو المذهب الواقعى فى الألوهية realistic theism • واننا لنجد بعض المظاهر الميتافيزيقية الأساسية لهذه الفلسفة الواقعية عن الله فى القديس توما الاكوينى ، على حين يتألف اسهام القديس اغسطين ، والكاردينال نيومان ، فى تقديرهما للجوانب العينية والشخصية من العقل الانسانى عندما ينغمس فى بحثه عن الله • ومهما يكن من أمر ، فاننى لا اعد هذه الفلسفة قد تشكلت تماما ، وانما هى فى طريقها الى التشكيل ، كما يبين ذلك الفصل الأخير من هذا الكتاب •

وتستطيع دراسة المفهومات الحديثة عن الله أن تسهم اسهاما ايجابيا مذهبيا فى تطوير نزعة الألوهية الواقعية ، ومثل هذا البحث يساعد على تحديد القضايا الملحة ، وعلى تكملة بعض طرائق التفسير الرئيسية ، وعلى اقتراح مصادر جديدة للبينة ، وعلى توضيح العقائد الرئيسية ، وجعلها أكثر ترتيبا من الناحية الفلسفية ، وأمس اتصالا بالعالم المعاصر • وفيما عدا العمل الضرورى المرتبط بالفهم التاريخى والتقويم النقدى ، فقد تحاشيت الخوض فى خضم الجدال من أجل الجدال ذاته • وفى هذا المجال ، ثمة حكمة تكمن فى نصيحة نيومان القائلة « بتفضيل البحث على الجدال فى المسائل التى تتعلق

بالحقيقة » . ولا تستطيع فلسفة فى الله أن تتقدم دون الاختيار المستمر والايحاء الخلاق الذى تقدمه عقول « وآراء » عديدة ، غير ان المناقشة النقدية ينبغى أن يحكمها فى المقام الأول حرصنا على زيادة فهمنا لله وللانسان .

وتقع مسئولية هذا التفسير والتقويم للفكر الفلسفى الحديث عن الله على عاتقى وحدى ، وينسحب هذا على ما فى رؤيتى من عيوب ، مما يستدعى، بلا شك ، بحوثا أخرى فى هذه المسألة . ومن الواضح أيضا أننى مدين لغيرى بالكثير من الديون العقلية حين أقدمت على هذا البحث . وربما كان دينى الأساسى هو ما استندته من تراث المذاهب التأليهية الذى خلفه القديس اغسطين ، وتوما الاكوينى ، ونيومان ، الى جانب المصادر الرئيسية التى تضم التناولات الفلسفية الحديثة لله . ولقد أفدت فائدة كبيرة من محادثاتى مع القس المبجل جورج ب . كلوبرتانز (عضو جمعية المسيح) عن طبيعة فلسفة الله ، وأسسها الميتافيزيقية ، أما القس الموقر وليم ل . ويد (عضو جمعية المسيح) ، ورئيس قسم الفلسفة بجامعة سانت لويس ، فقد شجعنى على البحث ، وأمدنى بكاتب على الآلة الكاتبة ، وزودنى بعدد من الكتب ، وقد حصلت مكتبة جامعة سانت لويس من أجلى على عدد آخر من المجلدات متحملة فى ذلك صبرا طويلا ، كما تكرمت مكتبة هافتون بجامعة هارفارد فأتاحت لى بعض المراجع الهامة عن النزعة الشكية . واشتغل معى بعض الخريجين من تلاميذى فى الأعوام الأخيرة فى جمع مواد الحركات التاريخية . وكان القس المبجل « وولتر اى . ستوكس » (عضو جمعية المسيح) معينا لا ينضب مرحه فى المسائل الخاصة بالمكتبات . وأخيرا ، فان ما يتطلبه هذا العمل المتواصل من أحوال منزلية خاصة ، أمر قد وفرته لى دائما أسرتى التى أهدى اليها هذا الكتاب .

جيمس كولينز

نورماندى ، ميسورى ــ يناير ١٩٥٩

الفصل الأول

اقترابات جديدة من الله عن طريق الإيمان والعقل

كلما سبر البحث أغوارا أعمق فى الوسط العقلى للقرون : الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر – أصبح من الواضح وضوحا لا مزيد عليه أنه ينبغى النظر الى هذا العصر الحاسم من عصور الانتقال بوصفه كلا متكاملا ، فلقد أخذت الأسوار التقليدية التى تفصل بين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى أواخر العصر الوسيط » وبين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى عصر النهضة » و « الاصلاح » أو « المحدثين الأوائل » – أخذت هذه الأسوار تتداعى تحت شواهد الاستمرار والتفاعل بين هذه الجماعات جميعا • ولن نجد موضعا تشتد فيه الحاجة ، وتمدنا فيه النصوص بأساس متين لاتخاذ سبيل التقريب بين تلك الجماعات خلال تلك الفترة – كما نجده فى مسألة الله ، ذلك أن المرء لن يستطيع أن يفهم كيف أنفق كل هذا الجهد الخلاق فى الفلسفة الحديثة على مشكلة الله ، الا اذا وضع نصب عينيه تلك الصعوبات المشتركة التى أحس بها – وعلى وجه الخصوص فى هذه المنطقة – أنماط المفكرين جميعا فى أثناء الأعوام التمهيدية •

وقد بلغ الخلط المذهبى ، والصراع الذى لا ينتهى – وهما السمتان اللتان تميزان تاريخ المدارس التقليدية من التوماوية والسكوتية (نسبة الى دنس سكوت) والاسمية – بلغا ذروتهما ، وخاصة بين المدرسيين ، فيما يتعلق بوجود الله والطبيعة(١)•ولم تكن الخلافات منصبة على ما اذا كان الله موجودا بالفعل ، وله الصفات التى تنسب اليه عادة ، وانما انصبت على ما اذا كنا نستطيع معرفة تلك الحقائق بوسائل فلسفية ، وكيف يمكن

أن نضع استدلالاتنا • وكان من بين القضايا الأساسية فى النزاع الاسهام الذى يقدمه الايمان ، أو ينبغى أن يقدمه ، للبحث العقلى عن الله ، ومجال الأدلة المأخوذة من فلسفة الطبيعة • أما أولئك الذين رفضوا اتباع « نيقولا دوتركور » (Nicholas of Autrecourt) فى انكاره لما يمكن أن يقيمه العقل الطبيعى من برهان على محكم ، فكانوا ينقلون أدلتهم فى أغلب الأحيان من المستوى الميتافيزيقى الى المستوى الفزيائى (أو الطبيعى) دون أن يفطنوا الى هذه النقلة • وكلما ازداد انصرافهم الى فلسفة الطبيعة بحثا عن سند لاقامة وجود الله ، وجدوا من الضرورى أن يؤسسوا استدلالهم على أساس من الايمان ، أو أن يطيلوا فيه عن طريق سلسلة من التحليلات الصورية الخالصة • ولكن ، بقدر ما كانوا يعولون على ديالكتيك تصورى للماهية الصورية ، كان ميلهم الى حرمان فلسفة فى الله من أساسها الوجودى • ومن ثم كانوا يفقدون أيضا الدلالة الفلسفية لضروب التقدم الجديدة فى الفزياء •

وعلى هذه التربة من الشك والنزاع حول قدرة العقل الانسانى الطبيعى على الوصول الى الله نضجت مذاهب نيقولادى كوسا (القوساوى) Cusanus ، وكالفن Calvin ، وبرونو Bruno • وربما كانت نظرياتهم بين تلك المحاولات ذات الأشكال المتعددة التى بذلت خلال تلك القرون لاعادة التفكير فى مسألة المعرفة الانسانية بالله — ربما كانت نظرياتهم أكثر النظريات من حيث التأثير المباشر فى التطورات الحديثة اللاحقة فى اللاهوت الطبيعى • فلقد ألقى نيقولا دى كوسا أضواء ساطعة على الميزات التى يتمتع بها علم « تأملى للمناهج » على وعى بحدود العقل فى المسائل الالهية ، وعلى اتصال التفكير الرياضى بموضوع البحث ، وعلى الحاجة الى مبدأ تركيبى للتغلب على ذلك الصراع الناشب بين المدارس • بيد أن ثقته قد خفف منها الشك تخفيفا جذريا ، الشك فى أن تقريباتنا الانسانية لا تقدم لنا أبدا معرفة محددة عن الاله اللا متناهى ، ومن ثم ينبغى أن تتخذ من الايمان أساسا لها • ومن لوثر وكالفن جاءنا تذكير قوى بأن التطور الدينى للعصر لم يكن خاليا من الأصداء الحادة على الفلسفة ، وخاصة حين ننظر الى المعرفة بالله من زاوية تأويلها للخطيئة الأصلية ، وعلى ضوء الايمان • أما «برونو» ،

فقد أطلق تأملاته عن الله من كل قيد يربطها بالوحى المسيحى ، وكأنما يحتج احتجاجا وحشيا على هجمات النزعة الايمانية fideism على الفلسفة بوصفها نظاما انسانيا ، حتى ولو أدى به هذا الاحتجاج الى رفض الفلسفة الأرسطية فى الطبيعة ، والتضحية بعلو الله المطلق على الطبيعة • ومن هؤلاء المفكرين ، ومن الحركات العقلية التى ساندوها ، صدر شطر كبير من الحركة صوب الآراء الشكية والعقلية عن الله ، وهى الآراء التى ظهرت ظهورا واضحا فى فلسفة القرن السابع عشر •

١ – نيقولا دى كوسا ومنهج الجهل الحكيم

من المناسب أن نبدأ دراستنا للتصورات الحديثة عن الله بالكاردينال نيقولا دى كوسا (١٤٠١ – ١٤٦٤) ، فقد جمع فى تفكيره الأصيل – بوصفه من رجال الكنيسة وأصحاب النزعة الانسانية ، وبوصفه فيلسوفا ورجلا من رجال الفعل – جمع بين عناصر مأخوذة من التراث ومن الاهتمامات الجديدة الشائعة فى عصره • وفى جامعة هيدلبرج تلقى نظريات أوكام Ockham ونظريات الحديين terminists ، على حين تلقى فى « بادوا » علما متينا بأرسطو • وتعرف فى هذه الجامعة الأخيرة أيضا بأحدث المناهج العلمية ، وبالتراث الرياضى ، وبتيار الفكر الأفلاطونى الحديث • وانغمس نيقولا بحماسة فى كتابات ديونيسيوس وأبرقلس ، وأغسطين وأريجينا ، ومدرسة شارتر ، وكذلك فى كتابات اكهارت والمتصوفة الألمان • وكان تأثير أساتذة القرن الثالث عشر العظام فى عقله ضعيفا غير مباشر بالقياس الى من ذكرناهم من المفكرين •

ويتفق نيقولا مع بترارك Petrarca من قبله ، ومع ارأسموس Erasmus من بعده بقليل ، على أن الفلسفات وعلوم اللاهوت السائدة فى الجامعات قد فقدت اتصالها بالعالم الواقعى ، واستبدلت بالبحث عن الحقيقة شقشقة لفظية حاذقة • ولكن ، بينما كان هؤلاء الانسانيون الأخر يتصورون « فلسفة مسيحية » لا تختلف فى نوعها عن دراسة تأملية للكتاب المقدس وللروائع الكبرى فى الحياة الروحية ، كان زميلهم الألمانى يسلم بالحاجة الى

اعادة بناء معرفتنا بالله بناء نظريا على درجة من الكفاية الفنية (٢) • أما أنه لم يرجع منذ البداية الى مؤلفات القديس توما الأكويني أو دنس سكوت Duns Scotus فى هذه المهمة الخاصة باعادة البناء ، فدليل على أن هذه المصادر الكبيرة من مصادر العصر الوسيط قد طمستها العداوات الأكاديمية التى أغرقت ذلك العصر • والتفت نيقولا بحثا عن المعونة فى التراث الأفلوطينى والديونيسى ، وكذلك فى المناهج الرياضية التى برهنت دائما على أنها خير معين للمفكرين فى هذا المجال • وكان نيقولا ، بتحليله لكشوف فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والمتصوفة مستعينا ببعض الأساليب التى تطورت فى الرياضيات ، يأمل أن يضع أقوالنا الفلسفية عن الله على أساس سليم •

وفى رائعتـه الفلسفية عن « الجهـل الحـكيم ــ ١٤٤٠ » (De Docta Ignorantia) يضع نيقولا ذلك السؤال العويص عما اذا كنا نستطيع أن نعرف شيئا على الاطلاق عن الله • ويمكن أن نرى أن هذه القضية لم توضع لمجرد الاثارة المصطنعة من فحص طريقتنـا العـادية فى معرفة الأشياء ، فالمعرفة وظيفة معيارية : اذ تعقد المقارنة بين ما فهمناه فعلا وبين الجوانب الأخرى من الأشياء موضوع النظر (٣) • وفى عملية المقارنة هذه ، لابد من اكتشاف علاقة نسبة بين المعروف وغير المعروف ، اذا كان لابد من أن تتسع حدود المعرفة • فاذا سلمنا بتعاليم المسيحية عن الله ــ بوصـفه الموجـود الكامل اللامتناهي ــ فلن تكون ثمة نسبة محددة أو علاقة نسبة بين الله ونظام الموجودات المتناهية برمتها ، ومن ضمنها الانسان بتصوراته ولغته• فاذا كان الله لامتناهيا حقا بالمعنى الكامل لا بالمعنى السلبى (العدمى) أو غير المتحدد ، فلا مناص من أن يظل مجهولا بالنسبة لنـا ، ولا سبيل الى تسميته ، أو على الأقل ، يبدو أن طرقنـا المألوفة للمعرفة لا تمدنا بأى أساس للوصول الى حقيقة كينونته •

وهكذا ، يتهيأ نيقولا دى كوسا لأن يأخذ مأخذ الجـد ما اتفق عليـه المتصوفة المسيحيون واللاهوتيون من أن الله الكامل المقدس مجهول بالنسبة الينا • بيد أن هذا يثير فى ذهنه تلك النتيجة المزعجة التى تجعل من طموح الانسان العقل الطبيعى الى شيء من المعرفة الحقيقية عن الله ، وكذلك عن الأشياء المتناهية ، أمرا لا معنى له فى الظاهر • وبدلا من أن يزيل هـذه

الصعوبة ، يتقدم بهذا الرأى الذى لا يخلو من مفارقة وهو أن المعطى الأول هو عدم معرفتنا أو خلونا من المعرفة بالله ، وان أى حل ايجابى يجب أن يحترم هذا الوضع الانسانى ، ويبنى عليه • وربما زودنا التأمل لحدود العقل الانسانى القاصرة بمخرج يتجه بنا على الأقل اتجاها أشد احكاما نحو الله ، حتى ولو ظلت الحقيقة اللامتناهية نفسها أمرا لا سبيل الى بلوغه• فاذا كنا لا نستطيع أن ننفـذ الى سر الله اللامتناهى ، فلعلنـا نستطيع أن نقترب منه اقترابا حريصا منظما على قدر ما تسمح به أدواتنا الادراكية • وهذه الحالة من اللامعرفة الواعية او المدركة لذاتها ، والمستنيرة من حيث المنهج هى الغاية التى تسعى اليها بحوث نيقولا الفلسفية •

وفى تنفيذه لمشروع اللامعرفة الواعية يمتح نيقولا من منبعين : المذهب المسيحى عن الانسان بوصفه صورة الله ، والنظرية الرياضية فى الحـدود limits • فالانسان يشبه الله أساسا بعقله او بقدرته الروحية على المعرفة ، فهو يتصرف بسماته بوصفه صورة الله imago Dei أولا فى حياته العقليـة وعملياته (٤) . ومن المسلم به أنه حتى بين هذا العقل المتناهى الواعى بتناهيه وبين نموذجه اللامتناهى ، لا يقوم ذلك التطابق الكامل بين المقيس والمقياس الذى تتطلبه المعرفة الدقيقة • ومع ذلك ، فان التأكيد الذى يحمله الينا الايمان بوجود هذه العلاقة بين الصورة Image والنموذج ، يوحى الينـا بشىء من الأمل فى أن دراسة لوظائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم افكارنا وأقوالنـا عن الله • ونفس هذا التباين بين العقلين الالهى والانسانى ذو دلالة فى حد ذاته • فعلى حين أن العقل الالهى عبارة عن قوة تكوينية تخلق الكائنات الواقعية فى وجودها نفسه ، فان العقل الانسانى عبارة عن قوة تطابقية conformative تتمثل تشابه الموجودات الواقعية • ونحن لا نظل مرتبطين ــ على كل حـال ــ ارتبـاطا سلبيا بالمعطيات الأصلية للتجربة ، بل ندرجها فى العمليات الذهنية المميزة من تجريد وتعميم ، ورمز ، واستدلال • ويضع العقل الانسانى عالما من الموضوعات المثالية ، وينظم التشابه بطريقة معقولة ، وعلى هذا النحو يجاهد فى سبيل زيادة المعرفة عبر حدود تعرفنا الأصلى بالعالم • وفى هذه المناشط العقلية ، لا يحقق العقل الانسانى طبيعته الخاصة فحسب ، ولكنه يقترب أيضا أوثق اقتراب من النموذج الالهى • وهكذا كان تأملنا لحياتنا العقلية

هو أفضل الطرق نجاحا للاقتراب على قدر الامكان من ادراك عقل الله الذى لا سبيل الى فهمه ٠

ويميز نيقولا بين ثلاثة مستويات للادراك الانسانى ، على سبيل الهداية فى هذا البحث ، وهى : الحس ، والذهن ، والعقل (٥) ٠ ولديه من الواقعية ما يكفى للالحاح على الأساس الحسى للمعرفة ، وتكوين الصور بواسطة الخيال. بيد أن التشابه بين الأشياء – على المستوى الحسى ، يظل غامضا مهوشا ٠ وهنا يكون عمل الذهن التمييز بعناية بين الأشياء ، والربط بين الانطباعات المماثلة فى تصور مجرد كلى ، ومتابعة علاقات المعطيات ومضامينها ٠ وعلى أية حال ، فليس الذهن هو أعلى نشاط عقلى لنا ، ما دام محصورا من حيث المبدأ فى الأشياء المتناهية وفى المتناقضات التى لا يتفق بعضها مع بعض ٠ وهذا هو موقف أرسطو والفلسفات المشائية جميعـا ، فلا بد من تجـاوزه للوصول الى ربوة العقل ٠ فمن خلال العقل وحده ننجح فى الاحاطة بنوع معين من اللاتناهى ، وفى اقامة منهج لتوحيد الأضداد فى التجربة المتناهية ٠ وحينئذ يكون أفضل مصدر نجده للحصول على مثيل متشابه تشابها بعيدا بالعقل الالهى – موجودا – بكل تأكيد – فى العمليات المميزة للعقل الانسانى فى تنميته لعالمه العقلى المتشابه ٠

وبدلا من أن يقتفى « نيقولا » آثار التفسـيرات التثليثية التقليـدية والصوفية بوصفها ذروة العقل ، لجـأ الى الرياضيات فى وصـفه للنشاط العقلى ، وكان هذا الاختيار لدليل يهديه تمليه – فى شطر منه – الاعتبارات الابستمولوجية (المعرفية) (٦) ٠ فمع أن الحواس الخارجية والمخيلة لازمة لتزويدنا بصور الأشياء المادية ، الا أن هذه القوى مشتبكة اشتباكا وثيقا بالعملية الفزيائية إلى درجة أنها قابلة لأن تكون خادعة غير يقينية . أما التفكير الرياضى فانه يقوم بعملية تجريد – ماوسعه ذلك – من التيار الحسى ، وبالتالى فانه يزودنا بنقطة بداية أكثر ثباتا لدراسة الله ٠ وان يقين الحقائق الرياضية الذى لا سبيل الى دحضه ، وبعد هذه الحقائق عن المادة المحسوسة يجعلها نماذج ملائمة للاقتراب من كينونة الله المتعالية الثابتة اللامادية ٠ وفضلا عن ذلك ، فان التفكير الرياضى يعودنا أن نستخدم الأشكال المستمدة من العالم الحسى استخداما رمزيا تقريبيا ٠ فاذا كنا لا نستطيع أن نعقد مقارنة دقيقة

بين الأشياء المرئية وبين الله غير المرئى ، فلابد أن نتناول تلك الأشياء تناولا رمزيا حتى يمكن أن نستخرج منها أى تشابه حقيقى مع الله • ومن تقريب الأشكال الهندسية المختلفة بعضها من بعض ، نستطيع أن نتعلم استعمال الرموز عن طريق منهج التخمينات ، وهـذا المنهج يعـد ديالكتيكا للرموز الحقيقية التى يزداد تطابقها مع النموذج اللامتناهى •

وليس معنى هذا أن « نيقولا » ارهاص للمنطق الرمزى ، كل ما فى الأمر هو أنه يتناول التفكير الرياضى نفسه بوصفه رمزا على طريقة عقلية أعلى من الفكر • وهناك مجال واحد من الرياضة يلحظ فيه انتقالا من المتنـاهى الى اللامتناهى ، ومن ثم من طريق الذهن الى طريق العقل ، وهذا المجال هو منهج الحدود method of limits فى معالجته للأشكال اللامتناهية • فحين يتصور عالم الهندسة الخط المستقيم اللامتناهى على أنه الحد المثالى الذى تقترب منه الخطوط المنحنية والزوايا ، فانه فى هذه الحالة يتجاوز الذهن ، ويصل الى تصور عقلى للامتناه معين • ولا يخلط فيلسوفنا بين اللامتناهى الهندسى وفعلية الله اللامحدودة unbounded actuality of God ولكنه يرى أن فعل الادراك والمنهج المستخدم فى تصور اللامتناهى الهندسى يمكن استخدامه أيضا للرمز الى فعلية الله اللامحدودة عن طريق الأشياء المتناهية • وتتآلف نظرية « الجهل الحكيم » برمتها فى القيام بهذه النقلة من المنهج الرياضى الى الدراسة الرمزية لله ، واعادة التفكير فى النظرية التقليدية عن الله فى حدود هذا النموذج العقلى المشترك • والى هذا الحد نستطيع أن نلمس فى مشروعه استباقا للروح الديكارتية • غير أنه يفتقر الى النغمات المتميزة لشك منهجى، والى استنباط رئيسى من الذات المفكرة ، والى فصل للتحليل العقلى عن معطيات الايمان ـ ذلك الفصل الذى يميز منهج ديكارت ؛ اذ أن قطبى الديالكتيك الذى يعرضه نيقولا ـ أعنى الله بوصفه الموجود اللامتناهى والانسان بوصفه صورة الله ـ يقومان على الايمان فى نهاية المطاف • ولا يهتم البحث بهما بقدر اهتمامه بطريقتنا فى تصور العلاقة بينهما •

والطريقة التى يتبعها نيقولا يصورها النص التالى :

« اذا كنا نريد اذن أن نصل الى الحد الأقصى المطلق عن طريق المتناهى، فينبغى لنا ـ فى المقام الأول ـ أن ندرس الأشكال المتناهية الرياضية من

حيث هي كذلك ، أي بوصفها مزيجا من القوة والفعل ؛ ثم علينا بعد ذلك أن نعزو اليها الكمالات المقابلة للأشكال اللامتناهية ؛ وعلينا أخيرا ، بطريقة أكثر سموا أن نعزو كمالات الأشكال اللامتناهية الى اللامتناهي في حد ذاته ، وهذا ما لا يمكن التعبير عنه بأي شكل . وعندما نتحسس طريقنا في الظلام، سوف ينير لنا جهلنا الطريق بصورة غير مفهومة ؛ ليمكننا من تكوين مفهوم أكثر صحة وصدقا عن المطلق (٧) . [de altissimo rectius et verius]

ولا يتمسك نيقولا بوعده من أن منهجه سيزيل جهلنا بالله ، وانما يقول ان طريقتنا في تسمية الله ستصبح دقيقة وصادقة على قدر الامكان . وتعنى نظريته بالطريقة الانسانية لتسمية الله من خلال الرموز أكثر مما تعنى بالطبيعة الالهية في وجودها الفعلي . وموضع الخلاف هو أن تفكيرنا الفلسفي عن الله ينبغي ألا يتألف من الاسترسال المحض في الأحلام ، أو التمجيد الورع، بل ينبغي أن يتبع العملية العقلية العامة المستخدمة في تناول اللامتناهي الهندسي من خلال الأشكال المتناهية . وكما نستطيع استخلاص بعض النتائج المعينة عن اللامتناهي الهندسي من خلال الصور المتناهية التي لا تجسده أبدا ، فكذلك نستطيع استخدام هذه النتائج والمنهج الذي توصلنا به اليها لكي نجعل تفكيرنا عن الموجود الأسمى أشد احكاما ، حتى ولو كان الله لا يظهر نفسه في الرموز الرياضية . ولا يطمع « نيقولا » في تبديد الظلام تبديدا كاملا ، ولكنه يريد أن يسمح لشعاع من الضوء أن يصل الينا من خلال تأملنا لأعلى عملياتنا العقلية .

والمفتاح الذي يستعيره من الهندسة هو أن ينظر الى الله بوصفه الحد الأقصى المطلق absolute maximum . فربما كانت أشد الطرق فعالية لكي نتمثل في أذهاننا وجود الله اللامتناهي هي ان نحلل التصور الرياضي للخط اللامتناهي المستقيم بوصفه الحد الأقصى . وهنا يقوم المرء بانتقال رمزي من منهج الحدود الى وجود الله اللامتناهي الفعلي البسيط ، متجاوزا حدود نوع كمي خالص من اللامتناهي . ويبين لنا «نيقولا» في وضوح لا مزيد عليه أن نظريته عن الله يحكمها كلها هذا النوع الهندسي من المماثلة (أو التمثيل) .

« ان علاقة الحد الأقصى بالأشياء جميعا هي بالمماثلة علاقة الخط اللامتناهي بالخطوط •• والواقع أن الحد الأقصى المطلق ليس دائرة ، أو محيط دائرة ، أو قطرا أو مركزا ، ولكن علينا ـ نظرا لبساطته اللامتناهية ـ أن ندرسه عن طريق هذه المقارنات (٨) » •

واستعارته الجذرية موجودة فى علاقة المضلع المتسع بغير تحديد بالدائرة ، أو فى علاقة الخط المنحنى اللامتناهي والزاوية بالخط المستقيم اللامتناهي •

ولما كان « الحد الأقصى المطلق » لا ينحصر فى الكم ، أو فى أى نوع آخر من المقولات ، فان من الممكن تعريفه بأنه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل . ولا شىء يمكن أن يوضع فى مقابله ، لأنه الواحد والكل • وكل الأشياء فيه بوصفه الفعلية الواحدة البسيطة ، وهو فى الأشياء جميعاً بوصفه ماهيتها ووجودها الفعلى . أما بالنسبة لنا نحن البشر ، فان رؤية الله معناها أن الأشياء كلها هى الله ، وأن الله هو الأشياء كلها • والحد الأقصى المطلق يحيط بالحدين الأقصى والأدنى ، وبالأكبر والأصغر ، ما دام لا سبيل الى تجاوزه فى أى اتجاه نسبى ، ومن ثم فانه يجمع فى داخل نفسه بين المتقابلات والمتضادات جميعا، حتى المتناقضات منها • فالله هو الشامل للكل Complicatio omnium وهو ملتقى المتقابلات coincidendia oppositorum (٩) . ونحن لانستطيع أن نكتشف كيف يحتوى الله على المتعارضات جميعا داخل وجوده البسيط ، ولكننا نستطيع أن نرى الشكل الرمزى لهذا الاحتواء فى تولد الأشكال المتناهية من الخط المستقيم اللامتناهي •

ولن يجدى الفلسفات المستوحاة من أرسطو أن تعترض بأن هذا انتهاك لمبدأ التناقض ، ما دام هذا المبدأ ينتمى الى الذهن ، لا الى العقل ، فهو ينطبق على الأشياء فى المستوى المتناهي فحسب ، وهو عاجز عجزا أساسيا عن اطلاق أية صفة على الموجود اللامتناهي . ولاينكر «نيقولا» مبدأ التناقض، ولكنه يقصره على المستوى المتناهي، ويلجأ الى منهجه العقلى فى الحدود limits ليفسر علاقة الأشياء المتناهية بالله • فهذه الأشياء ليست فيه بأحوالها المحدودة المتعارضة ، ولكن فعليتها كلها متضمنة فى « ماهيته » على نحو ما ، مثلما يوجد المثلث والدائرة فى الخط المستقيم اللامتناهي •

ولما كان الحد الأقصى المطلق لا يحتوى على أية تفرقة حقيقية بين الوجود والفعل ، كان قولنا ان الله هو الأشياء جميعا ، وانه خلق لأشياء جميعا ، سواء من حيث المعنى ـ ولما كان الله واجب الوجود ، فان « نيقولا » مرغم على استنتاج أن الله يخلق بالضرورة • ولكنه يقوم بتعديل هذا القول على ضوء الوحى المسيحى باضافة أنه فيما يتعلق بالارادة الالهية ، لا بالوجود الالهى بوجه عام ، فان صنع العالم يعد خلقا حرا • وهنا تمده علاقة الأشكال الهندسية الجزئية بالخط اللامتناهى بتشبيه يشرح به علاقة الخالق بالمخلوق. فالله أو الحد الأقصى المطلق هو « الشامل » و « المميز » للأشياء جميعا ، الشامل لها من حيث انها ماهية واحدة مطلقة فى الله ، والمميز لها من حيث انه حاضر للأشياء الموجودة جميعا بوصفه فعلها الخلاق وغايتها (١٠) .والكون نفسه نوع من الشىء الوسط بين الله والأشياء الفردية ، ويطلق عليه «نيقولا» اسم الحد الأقصى المتضائل (أو المنقبض) أو الصورة الكبرى لله • وما ينطبق على الله بطريقة مطلقة ينطبق على الكون ولكن بطريقة مشتقة أو محدودة • ويحافظ نيقولا على وحدة الكون وترابطه ، لا بوضعه الله على أنه روح العالم (كما سيفعل برونو من بعده) ، ولكن بتناوله للكون على أنه الحد الأقصى المشتق أو المنقبض • فهو حاضر فى الأشياء الجزئية جميعا على نحو مماثل لحضور الله الكلى بوصفه نموذجها ، وعلتها الكافية وغايتها • وهكذا كان الكون فى جملتـه صـورة نموذجية لمعرفة الله وحـكمه ، والمجموع الحقيقى للكائنات المتناهية •

وفى ثنايا دراسته التفصيلية لله والكون ، لا يفضى « نيقولا » بشىء ذى بال عن كيفية اثبات حقيقة وجود الله (١١) ، وانما يشير اشـارة موجزة الى البرهان العلى القائل بأن الموجودات المتناهية التى لا توجد بذاتها ، لابد أن تكون لها علة لا متناهية موجودة بذاتها • غير أننا فى سياق المعرفة بوصفها قياسـا يعتمد على المقارنة ، يصعب علينا أن نجد معنى فلسـفيا للتناهى ، والوجود ، والعلية • ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عند «نيقولا» أن يسلم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الايمان ، ثم أن يبين عن طريق التحليل الصورى الصرف ، أن الحد الأقصى المطلق ينبغى أن يحتوى فى داخل ذاته على صفة الوجود المستقل . وهذه النزعة الايمانية fideism فيما يتعلق بالوجود الفعلى للموجود اللامتناهى نتيجـة لازمة لوصف نيقولا

للترتيب التصاعدى لقوانا العارفة . فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطا جوهريا بالموضوعات المتناهية ، ولا تستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهى لله • والعقل هو الملكة التى ندرك بها اللامتناهى • ومع أنها قدرة طبيعية على المعرفة ، فانها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الايمان العالى على الطبيعة • ولا يستطيع العقل الانسانى أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهى الا بعد أن يتلقى نور الايمان ، فبهذا النور يكتسب مفهوما حقيقيا عن اللاتناهى • وحينئذ تفض قوتنا العقلية مضمون الحقيقة الأولية عن اللامتناهى التى غرسها الايمان فيها أول الأمر ، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية •

بل ان الرياضة نفسها تظل علما عقليا خالصا للكمية المتناهية حتى يقوم العقل الذى أثاره الايمان بالانتقال الى اللامتناهى الرياضى • وهكذا نجد عند « نيقولا » علاقة دائرية عجيبة بين اللامتناهى الدينى ، واللامتناهى الرياضى • الايمان يؤكد للعقل الوجود الحقيقى للموجود الواحد المطلق اللامتناهى ، وهذه الحقيقة تمكن العقل من وضع نظرية عن الخط اللامتناهى، وتمكنه من التوسع فى منهج الحدود لتناول علاقة الأشكال المتناهية بهذا الخط اللامتناهى تناولا هندسيا ، وفى مقابل ذلك يقوم الحد الأقصى الرياضى بدور الدليل للفيلسوف فى حديثه عن الموجود الفعلى اللامتناهى ، وعلى هذا النحو يجعلنا مستنيرين فى جهلنا • وهذا التفاعل بين الايمان والعقل يوضح لماذا يفسر « نيقولا » منهج الحدود بوصفه مؤديا الى التطابق الفعلى بين الخط اللامتناهى والأشكال المتناهية ، ذلك أنه ينظر الى التناول المقارب للأشكال المتناهية من الحد بوصفه التطابق الأخير لأنه يضمر فى نفسه فكرة عن الله بوصفه الماهية اللامتناهية التى تحتوى على الأشياء المتناهية • ومع أن الفيلسوف يستطيع أن يهيب بالحد الأقصى الرياضى لتوضيح لغته التى يتحدث بها عن الله ، الا أن هذا الحد ليس مصدرا مستقلا تمام الاستقلال للبينة على علاقة المتناهى باللامتناهى • واذا كان « نيقولا » ينجح فى أن يضع بعض القضايا عن الله فى وضوح أشد بالنسبة لمعاصريه من أصحاب العقول الرياضية ، فانه لم ينجح فى اقامة الأسس الفلسفية لمعرفة الله •

ومن السمات الآسرة فى عقلية « نيقولا » اعترافه الواضح الصريح

بالضعف ؛ فهو خير ناقد لنفسه ، فلقد أشار الى أربع نقائص رئيسية في تعاليمه ، يفشل الباب المفتوح بين الرياضة والجهل الحكيم في علاجها :

(١) انه حتى لو افترضنا المبدأ المشترك للايمان وراء الهندسة وفلسفة اللامتناهي ، فمن العسير أن نبين أن مقالنا الفلسفي يتضمن الأسماء الالهية ، وأنه يعني بالله أكثر من عنايته بمجهول (س) غير متعين ، ومتعال على الهندسة transgeometrical . و « نيقولا » على يقين من أن اللاهوت السلبي ، أو قولنا ان الله ليس كذا ، هذا اللاهوت أكثر ملاءمة لوضعنا من اللاهوت الايجابي ، أو قولنا ان الله هو كذا (١٢) . بل انه يميل الى القول بأن أسماء الله الموجبة تشبيهات انسانية ، لا تشير الا علاقة المخلوقات به ، ولكنه يوافق أيضا على أنه اذا كانت الأسماء المنفية أنسب في انطباقها على الله ، فان الأسماء الموجبة تعبر عن كمالات متضمنة على نحو ما في كمال الله البسيط بساطة مطلقة • وكما أن انكار أن الله صخرة أصدق من قولنا انه عقل حي ، فان وصفنا اياه بالحياة أو بالذكاء أصدق من نعته بالمادية • ولكن ، لماذا كان الأمر كذلك فهذا ما لا يمكن اثباته بمنهج الحدود الرياضية وحده ، لأنه منفصل عن المسائل التي تتعلق بدرجات الوجود والقيمة •

(٢) « نيقولا » ليس بغافل عن أنه يحتاج الى نظرية في العلية لكي يشرح دلالة الأساليب السلبية والايجابية في تسمية الله • ولكن تعوقه عن التوسع في هذا التناول محاولته لحصر مشكلة العلية فيما يمكن تكييفه مع التوضيح الرياضي • ومع أنه يستخدم الأمثلة الهندسية كالمركز والمحيط لكي يشرح العلية الفعالة efficient والغائية على التوالي ، الا أنه لم يستطع أن يتجنب رد هذه الأنماط من العلية ردا رياضيا الى نتيجة صورية في النظام المثالي • وكان ينبغي له ـ لكي يتجنب النتيجة الأحادية الحتمية القائلة بأن الله يخلق الأشياء بوصفه علتها الباطنة الصورية ـ كان ينبغي له أن يتخلى عن المعيار الهندسي وأن يشير الى الله الخالق بوصفه عقلا خالقا • فعلى ذلك فسر الله على أنه العلة النموذجية والحاكم الغائي للكون بدلا من أن يكون صيغته الباطنية • غير أن حقيقة الله بوصفه عقلا حرا خلاقا ـ شأنها في ذلك شأن حقيقة العقل الانساني بوصفه صورة للاله ، هي تسليم ايماني لا يتمشى ـ تماما ـ مع المماثلة الرياضية للحدود والحد الأقصى •

(٣) وترتبط بمشكلة العلية ارتباطا وثيقا مسألة المشاركة المتناهية فى الوجود (١٣) . ويلاحظ «نيقولا» نفسه أنه لو كان الأمر سواء بالنسبة لله: أن يخلق أو أن يكون هو الأشياء جميعا ، فمن العسير حينئذ تصور المخلوقات على أنها شيء آخر يختلف عن الواحد الأبدى اللامتناهى · بيد أن التجربة تقدم لنا أشياء توجد بطريقة زمانية متناهية ، متكثرة · وهذا ضرب من الخطأ الفاضح فى فلسفة تتصور الوجود وفقا لنموذج الخطوط والمنحنيات التى تفترق عن الاستقامة المطلقة شيئا فشيئا · فالمشاركة على هذا النحو ضرب من النقصان أو من الانكماش الذى يصيب الكمال اللامتناهى لله ، ومع ذلك فان الصورة الناقصة للوجود المتناهى لا يمكن أن ترجع الى أى نقص من جانبه ، أو الى تمييزات فى فعله العلى · فهنا يتداعى النمط الهندسى من المماثلة لأنه لا يستطيع أن يوحى بأية مبادىء ايجابية باطنة فى الأشياء المتناهية تصلح لتفسير تنوعها وتناهيها · و « نيقولا » مسوق الى هذه النتيجة ، وهى أن التنوع والزمانية والتناهى وتضاد الأشياء لا ترجع الى أية علة ايجابية أيا كانت ، سواء فى الله أو فى المخلوقات · فهى راجعة الى « الامكان » (contingency) ، وهى كلمة تظل غامضة غموضا تاما فى كونه الذى يتصوره تصورا هندسيا ، ذلك الكون الذى لا مكان فيه للمبادىء المكونة للوجود من الداخل . ونيقولا غير مقتنع بالتحليلات الفلسفية الشائعة لفكرة « الامكان » ، كما أنه غير قادر على تقديم تفسير جديد على أساس الأشكال والحدود · ومن ثم فانه يعزو الى الايمان ما لدينا من يقين عن الطابع الاشتقاقى للأشياء المتناهية ، ويعلن أن « الامكان » غير معقول تماما · وبالايمان نعلم أن الله هو الموجود esse الوحيد ، وأن الأشياء الأخرى مشتقة ab-esse من وجوده · ولا يسمح منهج الحدود بأى أساس سوى الايمان ــ لمعرفتنا بحقيقة وجود الله ، ووضع المشاركة الذى تتصف به الأشياء المتناهية ·

(٤) ولقد اتهم « جون فينك » John Wenck وغيره من المعاصرين ــ اتهموا نيقولا بأنه قد محا التفرقة الجوهرية بين الله والعالم ، وذلك بسبب ملاحظاته عن الله بوصفه الماهية المطلقة للكون · ولكنه استطاع أن يبين

أن فلسفته ليست شمولا للألوهية (*) (pantheism) سواء فى مقصدها أو فى بعض مواقفها الرئيسية (١٤) . وتمسك «نيقولا» بالتقابل بين العلة الأولى ومعلولاتها ، وبين النموذج وصورته فى الكون ، وبين العقل الحاكم ، وفاعلية المتناهين . ولم ينكر «نيقولا» قط انكارا رسميا ـ كما فعل برونو ـ الجواهر المتناهية ، والخلق الحر ، مع صعوبة السماح بهما على أى أساس سوى تعاليم الايمان . وما يميزه تمييزاً حاسما عن برونو هو اعترافه بالوحى كمعيار للتفلسف .

بيد أن دفاعه عن نزعته المؤلهة قد أضعفه المنهج الذى اختاره لفلسفته. وكان يستطيع أن يثبت أن الأشكال المتناهية لا تتطابق مع الخط اللامتناهى فى جوانبها المحدودة المتباينة ، ولكن فى طبيعتها المطلقة بوصفها أشكالا . وأيا كان الأمر فانه لم يتمكن من وضع نظرية فى العلية أو المشاركة ، أو المبادىء المتناهية للوجود ، تلك المبادىء التى كان يمكنها أن تصحح العلاقة ذات المعنى الواحد univocal بين الاشكال الهندسية جميعا ، سواء أخذناها فى طبيعتها المطلقة ، أو فى صورها الجزئية . والواقع أن تصور نيقولا الرياضى للمعرفة وللاله بوصفه الحد الأقصى قد رد المماثلات جميعا الى الواحدية univocity فى الوجود . وكان اختفاء اية مماثلة علية ميتافيزيقية هو الذى يكمن وراء الصعوبات الأخرى عن الأسماء الالهية والعلية ، والمشاركة . وكانت الظروف الوحيدة التى منعت نظرية الجهل الحكيم من أن تصبح نظرية فى شمول الألوهية ، هى تأثير الايمان المسيحى ، وحقيقة أن الديالكتيك لا يتحرك أبدا فيما وراء التمثيلات المثالية وموضوعات العقل الانسانى منتقلا الى حقيقة الموجود اللامتناهى .

وانه لمن المفيد أن نعقد مقارنة بين «نيقولا القوساوى» و«توما الاكوينى» فكل من هذين المفكرين يتفق على أن الله يظل مجهولا لنا فى ماهيته

(*) آثرنا ترجمة كلمة pantheism بشمول الألوهية بدلا من « وحدة الوجود » . وكان الدكتور فؤاد زكريا قد اقترح هذه الترجمة فى هامش له على كتاب « الفلسفة الانجليزية فى مائة عام » . وقد اقتنعت بالمسوغات التى قدمها الدكتور فؤاد زكريا . راجع الكتاب المذكور ـ صفحة ١٥٤ حاشية (١) من الجزء الأول . [المترجم]

الخاصة ، وذلك بسبب كماله اللامتناهي ، كما يتفقان فضلا عن ذلك على أن الأسـماء الالهية مأخوذة من الكمالات الموجودة فى الأشـياء المتناهية ، ومن ثم كانت طريقة السلب على أكبر جانب من الأهمية • ويضيف « توما الأكويني » اننا نستطيع على الأقل معرفة أن الكمال ينتسب حقا الى الماهية الالهية بصورة غير محدودة ، حتى ولو كان من الواجب أن تند حالة الكمال اللامتناهية عن عقولنا • ومثل هذه المعرفة قائمة على حكمنا على الوجود المركب للأشياء المتناهية ، وعلى ادراكنا بالطابع العلى الذى يتسم به فعل وجودها • بيد أن « نيقولا القوساوى » يفتقر الى الحكم الوجودى ومعرفة المبـادىء المركبة للماهية والوجود فى الأشـياء المتناهية ، والعلية الفاعلة الواقعية ، والمماثلة العلية التى هى أساس المذهب التوماوى عن الله ، فالله عنده لا يعرف ، لا لأن الايمان هو وحده الذى يشهده بحضوره اللامتناهى ، ولكن لأننا نجهل — من الناحية الفلسـفية — التركيب الحقيقى للأشـياء المتناهية ، وبالتالى لطابعها العلى والامكانى ، لأن معرفة هذا التركيب هى التى تسمح لنا باصدار أحكام برهانية صادقة عن الله • والايمان — عند نيقولا — لا يقدم لنا الجوانب الصالحة للتطور الفلسفى ، ولكنه يحتل مكان أى برهان فلسـفى يتعلق بالله من حيث هو متميـز عن أى رمز ديالكتيكى لوجوده •

٢ — سقوط الانسان ومعرفة الله عند كالفن

فى غضون القرن الذى أعقب وفاة « نيقولا القوساوى » أرسى الزعماء البروتستانت الأساس اللاهوتى لمفهوم متميز عن المعرفة الانسانية بالله • ومع أن « لوثر » و « كالفن » لم يكونا من زمرة الفلاسفة ، الا أنهما اتخذا موقفا محددا فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية للاله ، وكان لهما تأثير غير مباشر فى التقديرات الفلسفية للاهوت الطبيعى التى صدرت فى القرون التالية • وعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية العميقـة التى تفصـل بين المصلحين الرئيسيين فى القارة الأوروبية ، الا أنهما كانا على اتفاق جوهرى بصدد

مسألة المعرفة الطبيعية بالاله ، وبخاصة فيما يتعلق بالحاجة الى تقويمها على أساس نظرية الخطيئة الأصلية .

ولم يكن مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) معنيا بالبحث فى مشكلة المعرفة لذاتها ، بل انصبت عنايته على التوسع فى جوانبها الدينية . ولم يتردد عن التسليم بأن البشر يمتلكون نصيبا من المعرفة الطبيعية بوجود الله ، وبأن هذه حقيقة فطرية من حقائق العقل . وبدون أن يفحص مسألة صحة هذه المعرفة فحصا دقيقا ، كان لوثر معنيا كل العناية بأن يمنع هذه المعرفة الأولية من أن تتسع اتساعا يجعلها تتحول الى مذهب عقلى مستقل عن الطبيعة الالهية . ومع أن العقل الطبيعى يستطيع أن يعرف أن الله موجود ، الا أنه لا يستطيع أن يحدد عن يقين من هو ، وماذا يكون فى طبيعته الخاصة ؛ ذلك أن قدرتنا العقلية قد لفها الظلام بسبب الخطيئة الأولى وأصابها العجز فى مواجهة المسائل التى تتعلق بالكمالات الالهية .

أما اللمحات القليلة التى يحصل عليها الفلاسفة بالوسائل الطبيعية ، فانها تستخدم ـ رغما عنهم ـ استخداما سيئا ، فتتمخض عنها تصورات زائفة عن وجود الله ، وعلاقتنا به .

ولقد كان للحاجز الذى وضعه لوثر دون فلسفة عن الله باعث دينى فى المقام الأول (١٥) . فقد كان يخشى أن يؤخذ مثل هذا العلم على أنه أساس الايمان ، وبالتالى ينزع عن الايمان طبيعته المستقلة الحرة . فاذا كان العقل الانسانى يستطيع ـ بلا عون خارجى ـ أن يؤكد حقيقة الطبيعة الالهية ، فسيبدو اذن أن الانسان لم يتلوث باطنيا فى أعلى قدراته ، بل انه على النقيض تماما ، قادر على تقويم عقله ، بل ربما كان قادرا على تقويم ارادته بجهوده الخاصة . وفضلا عن ذلك فان رصيدا فلسفيا من معرفة الله سيزودنا بمعيار مستقل للحكم على بعض القضايا الدينية ، وعلى هذا النحو يقيم سلطة مستقلة على الايمان نفسه أن يتوافق معها . هذه النتائج تتعارض مع رأى لوثر فى الطريقة التى ينبغى أن يبقى بها الايمان العالى على الطبيعة هبة سنية من الله .

وحتى خلال أعوامه المبكرة ـ عندما كان لا يزال راهبا من أتباع القديس اغسطين ـ رفض لوثر رفضا قاطعا صورتى حجاج اعتقد أنه من الممكن أن تتخذهما فلسفة عن الله • فاذا كانت الاستدلالات تتحرك بطريقة أولية a priori ، فان معنى ذلك أن العقل الانسانى يفترض نفسه حائزا على تعريف حقيقى للماهية الالهية ، وهو بذلك ينتهك سر هذه الماهية وحريتها • وكان لوثر يتفق مع القديس توما فى معارضة محاولة اقتراب أولى من الله على أساس أنه جوهر خفى • غير ان لوثر سلك سبيله الخاص فى انكاره استطاعة العقل الفلسفى أن يمجد فكرة الله المحتجب ، وأن يقوم فى الوقت نفسه باقتراب بعدى a posteriori اى تفهم عقلى لوجود الله ابتداء من دراسة للعالم المخلوق • وهذا الاعتراض على هذه الطريقة الثانية للتفلسف عن الله قائمة على أسس أخلاقية ودينية أكثر من قيامها على أسس معرفية أو ميتافيزيقية • ويكمن الخطر هنا فى أن الباحث سينبهر بالحكمة والخير والقدرة التى تفيض بها أعمال الله ، وربما عزا هذه الكمالات الى نفسه فى طبيعته الخاطئة • وهكذا قد ينتهى به الأمر الى انكار الوحى ، والى تخيل اله على صورته • ومن هنا انتهى لوثر الى أن « الله لا يوجد الا فى صليب المسيح وعذابه » ، مادام الناس لا يتعلمون الا من هذا وحده قبول طبيعة الله كما يظهرها لنا ، ويستخدمون هذه المعرفة فى طاعة الايمان(١٦)• وكانت لغته العنيفة التى يستعملها عند الحديث عن بحث العقل الطبيعى فى الله يحركها فى اغلب الأحيان خوفه من أن يبحث الناس عن الله فى شىء آخر سوى المسيح ، الذى فيه يكشف نفسه لكى يحافظ على احتجابه •

وقد يبدو « جون كالفن » (١٥٠٩ ــ ١٥٦٤) للوهلة الأولى بعيداً كل البعد عن موقف لوثر • فالكتاب الأول من « أسس الدين المسيحى » (١٥٣٦ و١٥٥٩) لكالفن يتضمن عرضا مفصلا هادئا للشواهد على وجود الله فى العالم المرئى ، ويؤكد اتفاق الكتاب المقدس مع ما يمكن جمعه عن الله من دراسة الانسان وأعمال الطبيعة الأخرى • ومشكلة معرفتنا بالله هى الموضوع الرئيسى فى هذا الكتاب ، ومن ثم فانها تعالج معالجة شاملة •

ويعلق « كالفن » دلالة ايجابية على دراسة الله فى العالم المخلوق أكثر مما يفعل لوثر ، كما أنه يعترف بالعلوم الدنيوية اعترافا أوسع ، ولكن حين

تدرس نظريته المعقدة الملتوية عن معرفتنا بالله فى حدود مبادئهـا الهادية ومضمونها النهائى ، تتضح على الفور صـلة القرابة بينها وبين الموقف اللوثرى ٠

ويسهل «كالفن» كتاب « الأسس » بهذه العبارة التقريرية ، وهى أن حكمتنا الحقيقية تتألف من معرفتنا بالله وبأنفسنا (١٧) ٠ وهـذا التصريح تقليدى بما فيه الكفاية ، بيد أن كالفن يعتزم تفسير هذه المعرفة المزدوجة بطريقة تفصل بين آرائه وآراء الفلسفة اليونانية واللاهوت الكاثوليكى ٠ ومع اعترافه بالتأثير المتبـادل بين معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالله ، فانه يقترح أن ننظر أولا فى معرفتنا بالله بوصفه خالقا وفاديا فى الوقت نفسه ٠ وعلينا أن نتعرض في البداية للاله الخالق من حيث تجليه فى العالم المرئى ثم من حيث تجليه فى الكتاب المقدس ٠ وينبغى أن نقترب من الاله الفادى بالطريقة الممكنة الوحيدة ، أعنى عن طريق عرض السيد المسيح بوصفه موضوع الايمان الذى يكشف عنه الكتاب المقدس بخاصة ٠ وفضلا عن ذلك ينبغى ـ خلال هذا العرض ـ أن نشير دائما الى طبيعة الانسان نفسه ، منظورا اليه بوصفه مخلوقا وكائنا خاطئا يحتاج الى الوحى والفداء ٠

فاذا لم يضع المرء نصب عينيه هذا الترتيب فى تناول الموضوعات ، كان خليقا أن يتلقى الانطباع الخاطىء بأن كالفن يسعى الى اقامة فلسفة عن الله الى جانب اللاهوت المقـدس ٠ والواقع أن خطـة كتابه «الأسس» لا تسمح فى يسر بانفصال ثلاثى للموضوعات الجزئية ٠ فالانسان يستطيع أن يفصل تفسير الاله الخالق عن تفسير الاله الفادى ، كما يستطيع بعد ذلك أن يركز على شهادة الأشياء المتناهية على الاله الخالق مع غض النظر عما يذكره الكتاب المقدس عن الاله الخالق ، وأخيرا ، يستطيع المرء أن يفصل مشكلة معرفة الله عن أى اعتبار للانسان فى حالته الفعليـة من الغواية والظروف العينية التى ينظر منها الى الطبيعة ٠ وبهذا التضييق الثلاثى للمذهب ، يمتلك المرء فى الظاهر فلسفة كالفينية عن الله ٠ بيد أننا لا نصل الى هذه النتيجة الا بتشويه البناء المتكامل لفكر كالفن وحركتـه ، وهما يتطلبـان الاحتفاظ بكل الروابط والصفات فى كامل قوتها بوصفها سياقا اجماليا ينبغى أن نفسر فى اطاره ملاحظاته عن مشاهدة الله فى العالم المخلوق ٠

والحقيقة أن ما فى تناول كالفن للمشكلة من أصالة وجدة راجع الى ما يمكن أن يسمى بالمنهج الديالكتيكى فى الكشف المطرد عن شروط أية معرفة بالله وحدودها (١٨) • فالقارىء لن يكون فى موقف يسمح بتحديد طبيعة ومدى معرفتنا بالله كما يتجلى فى أعمـاله ـ الا اذا وضعت أمامـه المبادىء المتعلقة بالموضوع جميعا ، ذلك اننا لا نستطيع ـ بعد خطيئتنا ـ أن نفهم التجلى الموضوعى للاله فى الانسان والطبيعة فهما متميزا حقيقيا دون معونة الوحى العام للاله الخالق الذى أنزله فى الكتاب المقدس • وفضلا عن ذلك ، فان الاله الخالق لا يعرف الا فى الايمان المتجاوز للطبيعة ••• ذلك الايمان الذى يؤمن به الصفوة فى الاله الفادى كما يتجلى فى السيد المسيح• وحينئذ لا تبدو دراسة الشواهد اللاهوتية فى الطبيعة سطحية ، وانما تستند باطنيا الى هداية الكتاب المقدس ، والى ما فى الايمان المسيحى من قدرة على الاحياء ، هذا اذا كان لها أن تمنحنا أية معرفة يقينيـة واضحة بالله • ومن خلال هذا العرض التدريجى لكل الظروف المحيطة ، يجعلنـا « كالفن » نحس بالمدى الكامل لنزعته الايمانية fideism ورفضـه لكل فلسفة عن الله • وهذا الكشف المطرد يدعم من اكتساحه الدينامى للمناقشة فى كتابه الرئيسى ، ولكنه يثير أيضا عددا من المشكلات الحادة فيما يتعلق ببعض المسلمات التى يسمح بها فى طريقه •

أما فيما يتعلق بالاله الخالق ، فقد بحث الناس عما اذا كان موجودا ، وما ماهيته فى ذاتها ، وما موقفه منا • ويستبعد «كالفن» كل دراسة للماهية الالهية فى ذاتها : فهى سر متعال يظل الى الأبد محتجبا عنا ولا نستطيع الى بلوغه سبيلا ، وما من ملاءمة محددة يمكن أن يصنعها الله لكى يقيم نسبة بين طبيعته اللامتناهية والعقل المتناهى ، وبالتالى كان من العبث أن نسأل عن ماهيته فى ذاتها• وفى هذا المجال يوجه«كالفن» شطرا من نقده للمعاصرين من أتباع أبيقور ولوكريتيوس اللذين كانت كتاباتهما قد لقيت احياء لها فى عصر النهضة الايطالى والفرنسى • فهؤلاء الفلاسفة عندما يحاولون تصوير الطبيعة الالهية فى ذاتها يتأرجحون بين تصويرها كغبطة مغلقة على ذاتها ، وبين تصويرها كخلاء تام • أما التصور الأول فيحبذ الرأى القائل بأن الله لم يكشف عن نفسه بوصفه فاديا ، على حين أن فكرة «الألوهية» بوصفها فراغا لا تبعد الا خطوة واحدة عن الالحاد • بيد أن هناك هدفا آخر يضمه

«كالفن» نصب عينيه ألا وهو موقف اللاهوت النظرى الذى دمغه لوثر فعلا بأنه يضعف اسهام العوامل الدينية والأخلاقية فى الوصول الى معرفة صحيحة بالله • فما من عقل نظرى - بالغة ما بلغت جرأته وتحليقه - يستطيع أن يقتحم قلعة الذات الالهية ، ما دام الله لا يمكن أن يفهم الا بوسائله الخاصة ، أعنى من خلال حالات تجليه الخاصة • وهنا لا يفترق «كالفن» كثيرا - كما يظن - عن رجال اللاهوت الكبار فى العصر الوسيط ، أما خصمه الحقيقى فيجده متمثلا فى جيوردانو برونو •

ولا يميل «كالفن» بأكثر مما يميل «نيقولا دى كوسا» أو لوثر - الى اثارة اعتراضات خاصة على معرفتنا بأن الله موجود • ومهما يكن من أمر ، فانه أكثر استعدادا من لوثر - تمشيا مع تربيته الانسانية فى الاستعانة بالمصادر الوثنية ، ولاسيما افلاطون وسنيكا وشيشرون - فى شرحه للأساس الطبيعى للمعرفة • ومعرفتنا الطبيعية بالله مستمدة من مصدرين : الفطرة والتجربة : « أما أنه يوجد فى العقل الانسانى ، وبالفطرة الطبيعية حقا - احساس بالألوهية ، فشىء نؤمن به بلا مناقشة ، مدام الله نفسه ، وقد أراد أن يمنع أى انسان من التظاهر بالجهل ، قد منح الناس جميعا فكرة عن ألوهيته » (١٩) • وليس الاحساس بالالوهية عضوا خاصا للمعرفة ، ولكنه هو نفسه الوعى بالاله الحقيقى الذى يبعثه فينا تلقائيا تكويننا الطبيعى ، والذى يثبته تثبيتا لا يمحى فى عقولنا • وهنا يستعير كالفن من «سنيكا» و «شيشرون» كثيرا ، ولكنه يضع هذه الفكرة بحيث تتمشى أيضا مع اهتماماته اللاهوتية • والسمة الطبيعية لهذه المعرفة تضمن فى وقت واحد صحتها ضد النزعتين الشكية والالحادية ، وتضع الحدود دون مايمكن أن نستخلصه منها • ومن الأسباب التى جعلت «كالفن» حريصا على انكار أن الخطيئة قد حطمت طبيعتنا الجوهرية رغبته فى الاحتفاظ بأساس متين للمعرفة الفطرية بالله التى توجد حتى فى « حطام صورة الله » ، أعنى فى الانسان الخاطىء • ويشير الطابع التلقائى الذى تتسم به هذه المعرفة الى طبيعتها البسيطة والى وجودها العام فى جميع العقول بحيث لا تصلح أساسا لأى مباهاة بحدة ذكائنا • أما أنها محفورة فى عقولنا حفرا لاسبيل الى محوه فمعناه أن الناس جميعا مسئولون دائما عن الاعتراف بالله ، ولا عذر لهم ان لم يفعلوا ذلك •

وبتأثير هذا الدافع الطبيعي ، يؤكد العقل الانساني وجود الله بوصفه الصانع الوحيد للعالم ، وبوصفه متميزا عن آيات قدرته ، وبوصفه مطالبا لنا بالعبادة • وهذا هو الاله الحقيقى كما يدعو اليه الكتاب المقدس ، بيد أن احساسنا بالألوهية لايتضمن معرفةكفاء له • وحتى فى الانسان الخاطىء ثمة عشق طبيعي للحقيقة ، ورغبة فى اكمال معرفته الفطرية الأولية بالله • ولهذا ، فانه يفحص ـ بالاضافة الى فطرته الداخلية ـ تجربته عن العالم والتاريخ الانساني بحثا عن معرفة اضافيـة بالطبيعة الالهيـة • ويسلم «كالفن» بأنه رغم أن الماهية الالهية محتجبة فى جلالها اللامتناهي ، فان الله يحقق بعض كمالاته فى العالم المخلوق • ولا وجود لأية عقبة داخلية تحول دون اكتشافنا للاله الخالق فى أفعاله نحونا ، ما دام فعل الخلق نفسه يقتضي نوعاً من التوافق بين الله والذكاء الانسانى • غير أن الدراسة التجريبية لهذا التحقق تعتمد أيضا على الوضع العينى للباحث الانسانى حين يحاول فعلا ادراك دلالة أعمال الله •

وعند هذه النقطة ، يميز «كالفن» تمييزاً حاسماً بين التجلي الموضوعي لله فى العالم (ويتضمن الكون المرئي ، والانسان ، والتاريخ الانسانى) ، وبين ادراكنا الذاتى لهذه البينة ، بين ما يظهره الله وبين ما نستطيع هنا والآن أن ندركه عن «طبيعته» • أما فيما يتعلق بالتجلي الموضوعي الطبيعي، فان أحدا لم يتفوق حتى الآن على كالفن فى تمجيده للشهادة الواضحة على وجود الله فى الأشياء المخلوقة • فهو لا يؤكد بقوة فى « الأسس » فحسب ، بل فى « موعظة كنيسة جنيف » (١٥٤٥) أيضا « أنه الى جانب كلمة الله الموحى بها «هناك أيضا العالم نفسه كضرب من المرآة ، يمكن أن نشاهده فيها ، من حيث مقدار ما يتعلق بنا من معرفته » (٢٠) • فأعمال الله تحمل علامة قدرة صانعها التى لا يعتريها النقص ، ورحمته ، وحبـه الأبوى ، وعنايته ، وعدله ، وغير ذلك من الكمالات • فاذا جمعنا هذه الصفات ، رأينا انها تؤلف معاً « قدرات » الله وكمالاته الظاهرة ، وهو الذى يخلق أشياء أخرى من أجل مجده ، وكشاهد جلى على مصدرها الالهى •

ومع ذلك فان السؤال الحاسم حقا هو : هل يستطيع عقلنا الانسانى

أن يفرق بين هذه العلامات الموضوعية على طبيعة الله ، وبين تجربتنا عن العالم ؟ يصر كالفن على أنه لا يمكن الاجابة على هذا السؤال دون الاشارة الى الانسان الخاطيء الذى لا يعرفه الفلاسفة الوثنيون ، والذى لا يفسره المدرسيون الكاثوليك تفسيراً صحيحاً . فلو أن آدم ثبت على حالته الأصلية من استقامة العقل والارادة والعواطف ، لاستطاع الانسان أن يدرك فى يسر كمالات الله فى مرآة أعماله ، ولكانت هناك نسبة كافية بين التجلى الموضوعى فى الطبيعة ، وبين التنوير الذاتى فى عقولنا ، لضمان معرفة متميزة يقينية بالله الخالق فى علاقته بمخلوقاته . بيد أن خطيئة آدم حرمت الجنس البشرى من سلامة العقل والقلب اللازمة لاكتساب مثل هذه المعرفة والمحافظة عليها . لقد كان الانسان على صورة الله بفضل تكامله الأصلى . فلما كانت الخطيئة ، تكدرت الصورة ، بل كادت تتحطم ، تاركة وراءها حطاما ، وأثرا منها . بيد أن ذكاء الانسان لم ينمح ، وانما فسد الى درجة أن جذواته الخابية من المعرفة الفطرية بالله قد أخمدتها الظلمة ، وأطفأتها جميعا . وفى هذه الحالة الوضيعة ، أصبح من المحال اكتساب معرفة واضحة ثابتة بطبيعة الله ، واقامة علاقة دينية طيبة معه على أساس تجربتنا للطبيعه واستدلالنا المبنى عليها . واستمر تجلى الله الموضوعى فى العالم بكامل قوته ، غير أن الناس فقدوا الظروف الفائقة علىالطبيعة التى تمكنهم وحدها من مشاهدة السمات الالهية فى هذه المرآة مشاهدة ذاتية .

وليس لاتناهى الله ، أو تناهى الانسان ، هما سبب استحالة قيام فلسفة عن الله ، وانما ترجع هذه الاستحالة الى خطيئة الانسان التاريخية ، فنحن لا نستطيع بالوسائل العقلية الطبيعية أن ننمى احساسنا الأولى بالألوهية ، أو استدلالنا المستمد من تجربة العالم ، لنجعل منهما « معرفة متميزة ، صلبة ، يقينية » بالله(٢١). وليس معنى هذا أن الانسان الخاطىء يكف عن البحث فى العالم عن شواهد على الله ، أو أنه على وعى تام بمحنته قبل أن يوحى اليه الله بكلمته . ويقارن «كالفن» موقف الجنس البشرى الأليم بحالة مسافر فى ليل عاصف ، حين تضىء له لمحات من البرق فى لحظات خاطفة ، الأرض البعيدة ، ولكنها لا تلقى شعاعا من ضوء ثابت على طريقه المؤدى الى غايته النهائية ، أو تكشف له عن صورتها المحددة . فالومضات

التى يستطيع عقلنا القاصر أن يجمعها من أعمال الله عاجزة عجزاً أساسياً عن تكوين معرفة طبيعية يقينية واضحة ، سواء بالنسبة للانسان العادى ، أو بالنسبة للفيلسوف . واللمح القلائل التى تصلنا عن حقيقة الله من خلال التجربة تمتزج بتصورات زائفة ، وتشوهها شهوات شريرة ، وبالتالى فانها تصبح غير ملائمة بالضرورة لوضع فلسفة عن الله . ومناقشة كالفن لاتنصب على الحاجة الى وحى متعال على الطبيعة فحسب ، ولكنها تنصب أيضا على استحالة المعرفة الطبيعية الفلسفية بالله .

وحين يشير المرء الى انجازات الجنس البشرى العقلية والثقافية الكبرى، بوصفها علامة على حيوية الذكاء الانسانى ، حتى ولو كان ذلك بمعزل عن الفضل الالهى ، يضع «كالفن» فى مقابل هذا كله تفرقة بين الأشياء الأرضية والأشياء الالهية . فهو على استعداد للاعتراف بكفاية الذكاء المنطلق فى الفنون الحرة والعلوم والتقنيات والمسائل الاجتماعية . وهذا الاعتراف يضفى عمقا ومرونة على وصفه للوضع الانسانى، ولكنه لا ينجح فى المسائل الالهية أو فى معرفة الله . ففى هذا المجال يقرر كالفن صراحة « ان أكثر الناس عبقرية أشد عمى من الخلدان .. والعقل الانسانى فى المسائل الالهية غبى أعمى » (٢٢) . ولا ينبغى – على أى حال – أن يفهم غباء الانسان الخاطىء وعماه بمعنى سلبى صرف ، ولكن بحسبانهما استعدادا ديناميا شديد الخصب لتكوين تصورات زائفة وثنية عن الله . ولقد كان كل من مونتانى Montaigne وفرنسيس بيكون مهتما بالدعوى القائلة ان العقل الفردى عبارة عن مصنع معقد كاللابرنت ينتج دون انقطاع أوثانا ويصرف العبادة عن الله الحقيقى الى الأشباح التى يصنعها . وللتدليل على ما يقول يذكر «كالفن» محاولات الفلاسفة لاستبدال المصادفة والطبيعة ، والعقل الكونى المحايث بالاله المتعالى .

ولن تكون لنا عيون نرى بها حضور الله وظله فى الأشياء المخلوقة حتى نستنير بالايمان ، فبالايمان المتجاوز للطبيعة وحده ، نستطيع أن ندرك أن الأشياء المرئية هى حقا آثار إله الخالق وصورته ، ومن خلال نور «الروح» العالية على الطبيعة ، نتمكن من الايمان بحقيقة كلمة الله ، كما يكشف عنها الكتاب المقدس ، وحينئذ فحسب نفهم شهادة أعماله المخلوقة . ويعزو

كالفن الى الكتاب المقدس وظيفة ثلاثية فيما يتعلق بمعرفتنا بالله الخالق(٢٣).
فهذا الكتاب يقوم أولا بتركيز انطباعاتنا العابرة المبعثرة عن الله ويثبتها ،
تلك الانطباعات التى نتلقاها فى بداية الأمر فى احساسنا بالألوهية ، وفى
تجربتنا عن الأشياء المرئية . وثانيا ، لا يعمل الكتاب المقدس على توحيد
خواطرنا الطبيعية عن الطبيعة الالهية فحسب ، بل يقوم بتوضيحها أيضا.
فهو يعطينا ادراكا متميزا واضحا عن «القدرات» الالهية أو الكمالات
الظاهرة ، مستبعدا التشويهات والشكوك التى تحيط بالتأمل الطبيعى .
وفضلا عن ذلك فان تعاليم الكتاب المقدس عن الله الخالق تضيف بعض
المعلومات الخاصة التى لا تزودنا بها الأعمال المرئية : ومنها أن الله ثلاثى
التوحد (أى ثلاثة فى واحد) ، وأن عنايته خاصة وعامة على السواء ، وأن
صنعه للعالم خلق للوجود الروحى والمادى على السواء . وهكذا يمدنا
الكتاب المقدس بالمشاهد التى لا غنى عنها للنظر فى مرآة العالم ، ولرؤية
جوانب من الطبيعة الالهية لا يفصح عنها العالم الظاهر .

ولعل الوظيفة الثالثة للايمان بكلمة الله هى أهم هذه الوظائف جميعا:
أن نخلص عقولنا من الأصنام ، وتصرفها الى معرفة الله الحقيقى وعبادته .
فعن طريق الايمان الذى يغذيه الكتاب المقدس وحده ، نستطيع أن نعرف
عن يقين أن العالم لا تحكمه المصادفة ، وأن الله المتعالى متميز تماما عن أى
عقل كونى ، أو عن أى وثن آخر من أوثان الفلسفات الانسانية . ولكن كما
يعكف الانسان على الأصنام مدفوعا بغروره على تكوين رأيه الخاص عن
الأشياء ، فكذلك يتوقف الانصراف عن تلك الأصنام على التغلب على حالتنا
الفاسدة واستبدال طاعتنا لشهادة الله عن نفسه بغرورنا الذاتى . وهذه
الطاعة التى تخلقنا من جديد ، ليست ممكنة الا حينما نؤمن بالمسيح كشفيع
لنا . فالتسليم بالله الخالق فى حد ذاته لا يكفى للخلاص ، وهو ايمان
حى من حيث هو جزء لا يتجزأ من تسليمنا بالاله الفادى . وهنا فحسب ،
يستعيد الانسان وضعه بوصفه صورة الله ، وبالتالى يكتسب النور الذى
يرى به الاله الخالق ويتبعه .

فهل هناك مكان فى مذهب «كالفن» للاهوت طبيعى ، أو لفلسفة عن الله؟
انه هو نفسه لا يقدم لنا اجابة حاسمة ، غير أن الدلائل تشير الى امكان

قيام نوع متميز من اللاهوت الطبيعي ، لا يكون فلسفة عن الله . فاذا أخذنا كلمة «طبيعي» بمعناها الموضوعي الصرف ، كان لابد أن نضع في اعتبارنا تجلي الاله في الطبيعة المرئية ، وأن نقوم بدراسة لهذا التجلي . فاللاهوت القائم على الكتاب المقدس لا يتألف من قراءة الكتاب المقدس فحسب . بل من البحث في العالم الطبيعي الذي يوجهه الكتاب المقدس أيضا . بيد أن الايمان المتجاوز للطبيعة هو الذي يمدنا بالمشاهد التي نطالع فيها حضور الله في الطبيعة . ومن الممكن قيام لاهوت أو معرفة دينيـة عن الطبيعة ، ولكنها تظل معتمدة باطنيا على الايمان بكلمة الله ، ولا يمكن أن تنمو نموا صحيحا من النـور الطبيعي للذكاء الانساني ، أو من النظـام الطبيعي للاستدلال . ولاهوت «كالفن» الطبيعي يفحص البينة التي تقوم على الله في العالم عن طريق التأكد من صحة ما أدركناه فعلا عن الله من الكتاب المقدس، ويستمد هذا اللاهوت قوته البرهانية كلها من حضور الايمان بكلمة الله.

فاذا أردنا أن نحدد ما اذا كان من الممكن قيام فلسفة «كالفنية» عن الله بأي معنى آخر ، كان لزاما علينا أن نستعرض الجهات الثلاث لمعرفة الله ، وهي : الفطرة ، والاستدلال من التجربة ، والايمان العالي على الطبيعة . أما المعرفة الفطرية بالله فمحدودة في مضمونها تحديدا صارما ، وهي أقرب أن تكون اقتناعا تلقائيا من أن تكون مذهبا قائما على العقل . ويشير اليها «كالفن» بوصفها بذرة للمعرفة والدين ، ولكنه يصفها بأنها بذرة لا تتوافر لها الوسائل الطبيعية للنمو حتى تصبح معرفة فلسفية متميزة منظمة عن الله . والوسائل الطبيعية هي التي يمدنا بها استدلالنا من تجربة العالم ، غير أن القرار اللاهوتي يتدخل هنا ليمنع أي تطوير فلسفي للمعطيات . فقد نختطف ـ نحن الخلدان الانسانية ـ بصيصا عابرا من الضوء ، بيد أن قانون طبيعتنا الخاطئة هو تشويه البينة من خلال أوهامنا العقلية. والمسألة عند كالفن ليست مجرد حقيقة تاريخية ، بل « مبدأ أولا ، فكلما عزونا الى الله شكلا ما ، تلوث مجده بأكذوبة نكراء » (٢٤) . ولا يستطيع الانسان الخاطيء أن يقيم مذهبا فلسفيا حتى ولو كان ذلك من أبسط مجموعة من الحقائق الدائمة التي تثبت وجـود الله ، والتي تميزه تمييزا صحيحا عن عالم الأشياء المتناهية .

وكذلك لا تستطيع الطريقة الثالثة للمعرفة التى هى الايمان العالى على الطبيعة ، أن تنشىء الانسان نشأة جديدة تسمح له بوضع فلسفة طبيعية عن الله • وفى كلتا الحالتين : حـالة الاستقامة الأصلية ، وحـالة الولادة الجديدة ، تكون صورة الله فى الانسان نورا عاليا على الطبيعة يأتى الى أفهامنا من الخارج • الايمان نور موجود «فى» عقولنا ، ولكن حتى بعـد تلقيـه ، لا وجود لنور طبيعى «من» العقل يستطيع أن يقترب من الله عن طريق منهج فلسفى • والاســتخدام الوحيد الذى يستخدم فيه كالفن المعرفة الفطرية والتلميحات التجريبية الى الله استخدام لاهوتى : ولا أثر لهما فى مذهبه أكثر من أنهما يجعلان البشر الخطاة دون أعذار فى آرائهم الوثنية والفلسفية•

ومع أنه كان على وعى تام بالحركة الشكية الوليدة فى فرنسا المعاصرة، ومع أنه انتفع بالنقاش الشكى بين تباين الآراء الفلسفية ، الا أن موقف كالفن من معرفة الله كان مذهبا ايمانيا fideism يلهمه اللاهوت، ولايلهمه الشك • وكان يحتج بانه اذا كان الايمان المنقذ يحمل فى طياته تجـديدا كاملا للانسان ، فان أثر الخطيئة ينبغى أن يكون رد الانسان مجموعة طبيعية من القوى التى لا تستطيع أن تربط نفسـها بالله ارتباطا دائما متميزا • وهكذا أدخل فى تعريفه « للمعرفة الحقيقية الصحيحة بالله » خضوعا صوريا للوحى وللطريقة المسيحية فى عبـادة الله (٢٥) • وكل ما لا يهتدى بهـذا المعيار لا يمكن أن يكون الا لمحة مشوشة عابرة مضللة لا تستطيع أن تؤلف علما فلسفيا • ومن خلال هذه الطريقة اللاهوتية الخالصة فى التفكير أدمج كالفن (كما فعل بسكال بعـد قرن من الزمـان) مسألة المعرفة النظرية الصحيحة بالله بمعرفة تسعى الى الخـلاص ويحركها القلب • ولمـا كان الفلاسفة لا يقدمون الينا هذه المعرفة الأخيرة ، فقد أخذ هذا أساسا كافيا لاستبعاد أى مذهب فلسفى حقيقى عن الله •

ومهما يكن من أمر ، فان النتيجة القائلة بأن التفكير الفلسفى عن الله يتمخض دائما عن آراء متناقضة وثنية •• هذه النتيجة لا ترجع الى تحليل مباشر لفلسفات فى الله ، ولكنها استدلال من المقدمات اللاهوتية التى وضعتها نظرية كالفن فى الخطيئة ومن ايمانه بالكتاب المقـدس • ومذهبه لا يسمح بالعمليات ذات الطـابع الفلسفى كالنقـد الذاتى ، والتحسين المنهجى ،

والتطوير التدريجي لنواة الحقيقة السليمة عن الله المكتسبة من خلال التفكير التجريبي. فاذا وضعنا هذه الأمور جميعا في اعتبارنا ، كان علينا أن نخترق الحائل اللاهوتي المتزمت الذي أقامه كالفن ، وأن نفحص ما وضع من فلسفات عن الله في كل مرحلة من مراحل التاريخ الانساني فحصا مباشرا.

٣ ـ برونو : فلسفة عن الله بلا وحي

عكس جيوردانو برونو Giordano Bruno (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) في خضم حياته العاصفة تلك الفورة العقلية التي اتسم بها عصر النهضة في أواخره ، كما عكس الانقلابات الدينية ، والثورة العلمية التي كانت في سبيلها الى الظهور . بدأ حياته راهبا دومينيكيا ، ولكنه خلع ثوب الرهبنة ، وخرج على الكنيسة الكاثوليكية . وكتب بعنف محموم في أثناء مقامه في انجلترا على عهد الملكة اليصابات ، ودافع عن تعاليمه الجديدة ضد النزعة الأرسطية السائدة في كلية الآداب بباريس ، وغازل مدينة فتنبرج التي عاش فيها لوثر ، وكذلك مدينة جنيف التي عاش فيها « كالفن » غزلا خفيا ، ولكنه لم يلبث أن عاد الى ايطاليا ، وهناك لم يلق الا الاعتقال ، ثم الاعدام حرقا بتهمة الزندقة . وكانت كتاباته ـ مثلما كانت حياته ـ متدفقة تدفقا غنيا يكاد يتسم بالوحشية ، فهي تخلق أحيانا تحليقا شاعريا ، وأحيانا أخرى تذوب في عدم الاتساق ، ولكنها لم تطمس قط رؤيته الحية للكون ، وهي الرؤية التي نبعت منها هذه الكتابات . وفي مكان المركز من هذه الرؤية كان ثمة مفهوم عن طبيعة الله وصلة الانسان به ، خرج بها « برونو » عن التعاليم المسيحية ، وسبق بها أيضا الوضع العلمي المعاصر . وعلى الرغم من أنه لم يكن يشعر بالاستقرار في أي جو من الأجواء العقلية السائدة في عصره ، الا أنه مهد لظهور اسبينوزا تمهيدا ملحوظا ، كما أنه عبر تعبيرا كلاسيكيا عن مذهب شمول الألوهية pantheism بوصفه مذهبا في واحدية الجوهر والطبيعة monism of substance & nature

ولم يكن خروج « برونو » على الايمان المسيحي مجرد حادثة عابرة ، بل كان عاملا حاسما في تشكيل فلسفته عن الله . فهو لم يسع الى اعادة صياغة معنى الايمان العالي على الطبيعة ، أو الى اصلاح نتائجه الأخلاقية ،

ولكنه يرفض ببساطة أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية) ، كما يرفض أن ينظر الى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلا الى السعادة الانسانية • ولقد كان قادرا ـ خلال حياته الناضجة ـ على الانتقال من طائفة دينية الى طائفة دينية أخرى لأنه لم يكن ينظر الى تلك الطوائف جميعا بوصفها حاملة للحقيقة عن الله ، ولكن بوصفها مقومات في المجتمع المدني (٢٦) . وكان يستطيع أن يدعي كذلك أنه لاوجود لصراع بين فلسفته وبين المذاهب المسيحية ، لأنه كان ينظر الى فلسفته على أنها المفسر الوحيد للحقيقة . ولم يكن «برونو» يؤمن بالدعوى المسالمة القائلة بحقيقتين احداهما للاهوت والأخرى للفلسفة ، بل كان يدعو ـ على النقيض من ذلك ـ الى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة تحتوى فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والانسان والطبيعة • وكان لا يرى اللاهوت الا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام ، ولا يراه علما نظريا وعمليا قائما على الحقائق الموحى بها • وفي هذه أيضا سبق موقف اسبينوزا من الوحي واللاهوت •

ولا يشير « برونو » الى التفرقة بين النور العالي على الطبيعة والنور الطبيعي للعقل الا ليبين أن الأول خارج على نطاق الفلسفة ولا يتفق معها أساسا • وهو يضع قواعد ثلاثا لمن يتبعون موقفه : فلابد أولا أن يكونوا على حظ وافر من التأمل يكفي للتمييز بين الآراء المتلقاة عن الايمان العالي على الطبيعة ، وبين الآراء القائمة على بينة الطبيعة ؛ ولابد ثانيا أن يشيدوا فلسفة بأكملها على نور عقولهم وعلى الطبيعة ؛ ولابد ثالثا أن تكون عندهم الشجاعة على نقد السلطات الفلسفية الشهيرة (٢٧) •• والقاعدتان الأوليان موجهتان ضد اللاهوتيين المسيحيين ، والثالثة ضد حليفهم الرئيسي : أرسطو • ولا يدافع برونو عن مجرد حق الفلسفة في التطور وفقا لقواعدها الخاصة ومناهجها ، ولكنه يريد أن يخلصها من كل تأثير للوحي فيها ، كما أنه يعامل الوحي بوصفه معاديا للتعقل والفلسفة عداء جوهريا • وهذا الموقف ينفصل « برونو » عن « نيقولا القوساوي » فصلا حاسما ، على الرغم من دينه الفادح لسلفه الألماني في كثير من النقاط • فهو لا يستطيع أن يتفق مع « نيقولا » على أن الوحي داخل في نطاق الفلسفة ، أو أن له مضمونا معقولا خاصا به • كما لا يستطيع « برونو » أن يتفق مع كالفن على أنه تفسير

الكتاب المقدس للطبيعة هو التفسير الحاسم فى معرفة الله ، أو أن الدراسة العقلية لله ينبغى ان يحكمها باطنيا نور الايمان . وما يدفعه الى معارضة « نيقولا الكوســاوى » و « كالفن » فيمـا يتعلق بتأثير الايمـان فى العقـل المتفلسف هو تأييدهما الواضح الحازم للشهادة اليهودية ـ المسيحية بالله متعال . والواقع أن معارضة برونو لأية حقيقة صادرة عن الوحى أو لأى تأثير للايمان فى العقل لا يمليها أساسا استقلال الفلسفة بل مذهبه فى واحدية الجوهر monism of substance .

والهدف الأولى لبرونو هو أن يغلق على الفلسفة دون الوحى بطريقة تجعلها منحصرة فى الطبيعة تماما من حيث ان الطبيعة جوهر فريد الهى ذو حالات أو ظروف متناهية متعددة الأشكال . والفيلسوف الذى يستجيب لمقتضيات برونو لا يمكن أن يقبل ـ بحكم تعريفه ـ أى شىء يناقض هذا المفهوم للطبيعة ، ومن ثم ، ينبغى أن ينظر الى نور للايمان عال على الطبيعة وموضوعه لا بوصفهما فارغين من المضمون فحسب ، بل مستحيلين أيضا . وهكذا ، كان الاختلاف الرئيسى بين اللاهوتى والفيلسوف هو أن هذا الأخير لا يعترف بأى خالق متعال أو بمبدأ أول يكون متميزا فى وجوده عن الكون اللامتناهى نفسه . وحين يؤكد برونو أنه يتحدث بوصفه مجرد « فيلسوف للطبيعة » فانه يقصد أن مبدأه السلبى الأول هو أن ينظر الى خالق حر متعال ، وعالم متكثر فى جواهره المتناهية ، على أنهما أمران يتنافيان مع نظام الوجود الطبيعى ، وبينة قدرتنا العارفة (٢٨) .

أمـا فى الجانب الايجابى ، فتتعرض فلسفة برونو للاله الذى هو « المبدأ والعلة » من حيث انه هو الطبيعة نفسها ، أو من حيث انه يتجلى لنا فى نطاق هذه الطبيعة وفى ثناياها (٢٩) . الله والطبيعة الجوهرية شىء واحد . والتجلى الوحيد المسموح به لهذا الاله هو التجلى الطبيعى : والمبدأ الالهى أو العلة الأولى تتحقق فى الأعراض والمظاهر ومن خلالها ، تلك الأعراض والمظاهر التى تحيط بسياق تجربتنا . وليس هناك علو واقعى جوهرى لله على الطبيعة المحسوسة ، ولكن ثمة نقصا لا ينحى للذكاء الانسانى والحب صوب جوهر للطبيعة اللامتناهى نفسه . وبرونو ـ شأنه فى ذلك شأن نيقولا دى كوسا وكالفن ـ يؤمن بأن لا سبيل الى معرفته او التعبير عنه . غير ان الهه مجهول

لا من حيث واقعيته اللامتناهية وعلوه الحقيقى على الكون ، ولكن من حيث اتساع الكون نفسه ، وعدم التناسب النسبى بينه وبين الطريقة الانسانية فى المعرفة والحب . وتستند نظرة برونو الى فعل قوى من الايمان الطبيعى فى لا تناهى الكون وتطابقه مع الله ، كما تعبر عنه قصيدته « عن الحب » :

العلة ، والمبدأ ، والواحد الابدى
الذى منه يخرج الوجود والحياة والحركة ،
والذى يمتد بنفسه طولا وعرضا وعمقا .
الى كل من فى السموات ، أو على الأرض ، أو فى الجحيم ،
بالحس ، والذهن ، والعقل ، أدرك
أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم
تلك القوة ، وتلك السعة ، وذلك العدد ...
والقلب الجاحد ، والروح المنحرف ، والجراة الطائشة ...
لن تكفى لنشر الظلمة من حولى ،
ولن تسدل غشاوة على عينى ،
ولن تنجح أبدا فى حرمانى من تأمل الشمس الجميلة » (٣٠)

وانه ليكشف عن حب حار لما فى الطبيعة الحية من رحابة والوهية ، وعلى هذه الطبيعة يغدق كل ما يملكه المزاج الدينى من تكريس وحماسة .

ويصور موقف برونو الانتقال من النزعة الانسانية فى عصر النهضة الى العصر العلمى الحديث تصويرا جيدا نوعان من الادلة يتخذهما للدفاع عن لاتناهى الكون . فهو يهيب اهابة تقليدية بصفة القدرة الالهية لكى يثبت هذه النقطة بطريقة استنباطية . فاذا كانت قدرة الله بوصفها علة لامتناهية ومتعينة بطبيعته الكاملة اللامتناهية ، فلابد أن تكون نتيجة هذه القدرة لامتناهية أيضا . وهؤلاء الذين ينكرون لاتناهى الكون ، ينكرون أيضا لاتناهى الله ، بوصفه العلة الأولى القادرة قدرة لامتناهية . ومهما يكن من أمر ، فان برونو يعترف نصفة حديثة حين يلجأ الى بحث كوبرنيقوس بوصفه التعزيز العلمى لرايه عن الكون اللامتناهى . وهذا التجرؤ لا يتخذ شكل دراسة عرضية لمناهج علم الفلك وكشوفه ، ولكنه مجرد تساؤل يؤدى الى ضرب جديد من التصور للكون . والواقع أن رؤية برونو لكون لامتناه

يحتوى على عوالم خفية لا حصر لها يتجاوز عالم كوبرنيقوس الشاسع جدا ، وان كان لا يزال متناهيا • و « برونو » مفكر فريد من حيث ان خياله قد اشتعل « بعلم الكون » cosmology المولود حديثا ، حتى قبل مرحلة اكتشاف التلسكوب ، ذلك الاكتشاف الذى أثار فى عقول دن Donne وميلتون وغيرهما من شعراء القرن السابع عشر صورة عوالم لا حصر لها ، تختفى بينها الفواصل والحدود (٣١) •

ولقد أوحت اليه النظرية الكوبرنيقية بامكان التوسع فى مراجعة أفكارنا العادية القائمة على الحواس عن المكان والحركة لتصبح هذه المراجعة نقدا شـــــاملا « للأفق المتناهى » الذى تقدمه لنــا الحواس • فاذا كنا مخطئين فى تصورنا للعلاقة بين الشمس والأرض ، فربما كنا مخطئين فى تصورنا للـكون بأسره الذى نعيش فيــه • وربما كان كونـنــا كونا لا محــدودا ، تشيع فيه « روح عالم » جوهرية واحدة ، تحقق الانسجام بين الاتجاهات المتضاربة للعوالم والقوى المتناهية • ومن هذا الحدس يتخذ برونو عقيدة جديدة لحياته ، هاتفا بأن رؤية الوحدة اللامتناهية تبهج عقله وتحرر قلبه من ذلك الخوف السخيف من الموت ومن المحن الأرضية • ومن ثم فان فلسفة الكون اللامتناهى تحل ـ فى رأيه ـ محل المسيحية بوصفها السبيل الوحيد للخلاص والسعادة • وهو يختلف ها هنا عن « لوك » والتجريبيين من بعده الذين لا يطلبون من الفلسفة التى تستمد الهامها من العلم الا شيئا من الرضــا المعقول بالحيــاة الحاضرة ، ذلك لأنه يطلب من فلسفته أن تجعــله سعيدا ، وأن تشبع تطلعاته التأملية والعاطفية جميعا •

ولا تعترض النظرة اللاهوتية وحدها طريق هذا المشروع ، بل تعترضه كذلك الفلسفة الأرسطية فى الطبيعة • فعلى حين احتفظ نيقولا دى كوسا واراسموس بمذهب الألوهية المســيحى على الرغم من هجمــاتهما العنيفة على فلسفة أرسطو الطبيعية ، لم يكن « برونو » مدفوعا فى هجومه بالتقوى المسيحية ، او حتى بالكشوف العلمية الجـديدة ، بل كان مدفوعا بنزعته الواحدية monistic فى الميتافيزيقا والأخلاق ، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يبين خطأ أرسطو فى تصور الوجود ، وبالتالى اخفاقه فى الوصول الى حكمة

ميتافيزيقية • وكان الدرس الرئيسي الذى يريد استخلاصه من هذا الحجاج هو أنه نظراً لهذا الاخفاق الميتافيزيقي ، فان تفسير أرسطو للعالم الطبيعي لا يمثل حالة معصومة ضد واحدية الجوهر the monism of substance .

ولم يوجه « برونو » طعناته ضد ارسطو دون تمييز ، بل لقد أثنى عليه صراحة لتفرقته بين الميتافيزيقا والمنطق • ومن هذه الناحية كان برونو يؤثر أرسطو نفسه فى أصحاب الأسلوب المشائى فى باريس واكسفورد الذين كانوا يفرقون البحث عن الواقع فى محيط من البلاغة والفروق الاسمية • وكان أرسطو أيضاً مصيباً فى تحركه الى ما وراء التفسيرات الفزيائية الجزئية الى نظرية ميتافيزيقية عامة عن الواقع • وأيا كان الأمر ، فقد غاب عن ناظريه — فى أثناء بحثه الميتافيزيقي — ذلك المفتاح الذى قدمه فلاسفة الطبيعة من الاغريق الأوائل ، وأعنى به أن المبدأين المادى والصورى متضايفان تضايفاً كلياً وثيقاً فى تكوين الوجود ، فلم يستطع أرسطو أن يرى أنه اذا كانت المادة واحدة أبدية غير قابلة للتولد ingenerable ، فكذلك لابد أن تكون الصورة الجوهرية للكون واحدة أبدية غير قابلة للتولد •

والمبدأ الجوهرى الوحيد الذى يسلم برونو بأن ارسطو قد فهمه هو المبدأ المادى (٣٢) • فعلى الرغم من ان الأستاذ الاغريقى قد كتب كثيرا عن الصور الجوهرية ، فان الصور التى كان يعنيها لم تكن الاصورا عرضية ، ذلك أن الصور الجوهرية المزعومة فى الفلسفة المشائية قد حددت دائما على أساس عمليات المادة وتعيناتها الجزئية ، أعنى أنها قد أعطيت مضمونا عرضيا فحسب • ويفسر برونو الملاحظة الأرسطية القائلة بأن الفروق الجوهرية النهائية محتجبة عنا بأنها لا تزيد عن كونها اعترافا باللا أدرية المطلقة عن الطبيعة الحقيقية للجوهر الصورى للأشياء • وفى هذه الحالة ، فان ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة الجوهرية ما هو الا بناء منطقى ، وبهذا يعجز عن تقديم حل حقيقى لمشكلات التباين والتغير • ويفترض برونو وجود صور كثيرة ، ولكن التغير الدائم يجرى عليها ، بيد أن هذه الصور عرضية ، وكذلك التغيرات التى تجرى عليها • ولا وجود لجواهر جزئية كثيرة ، وانما جوهر كلى حاضر فى جزئيات كثيرة • والأشياء الجزئية التى تدركها تجربتنا الحسية

ليست الا جهات ومظاهر أو ظروفا لجوهر كونى واحد ، أو كلا له صورة المـــادة matter-form whole ومن ثم لا توجـد تغيرات جوهرية . وما التغيرات الحقيقية جميعا الا تعديلات فى الجهة « على ظهر » او سطح هذا الكيان الجوهرى الوحيد . ومـا دام أرسطو قد استثناه فهو الطبيعة الحقيقية للجوهر والتباين والتغير فلا يمكن أن ننتظر من فلسفته أن تتضمن حقيقة الاله .

وخوفا من أن يجاب بأن الميتافيزيقا الأوسطية قد تبحث فيما اختلف فيه فلسـفته فى الطبيعة ، اوضح « برونو » اعتماد الميتافيزيقا الأوســطية على فلسفة أرسطو فى الطبيعة اعتمادا جوهريا . وفى هذا المجال يستطيع اللجوء الى بعض المدرسيين المعاصرين واقامتهم لنظريتهم عن الاله على الفلسفة الارســطية فى الطبيعة . ومع انه لا يتابع الفلوطين فى وضـعه للوحدة عبر الوجود ، فانه لا يوافق على ان معرفة الوحدة هى معيار الحقيقة الميتافيزيقية . فنحن نقترب من المعنى الصحيح للوجود والماهية بقدر ما نفهم وحدة الجوهر وعدم قابلية الكل المـادى للطبيعة للانقسام . والنتيجة التى تترتب على هذا المعيـار للحـكمة الميتافيزيقية هى « أن اوســـطو ــ ومعه غيره ــ لم يعثر على الوجود ، ولم يعثر على الحقيقة ، لأنه لم يدرك الوجود على انه واحد»(٣٣). ولقد استخدم الفيلسوف الاغريقى كلمة « وجود » فى مواضع كثيرة ، ولكنها خالية من حقيقة جوهر الطبيعة الفريد ، وبالتالى لم يتمكن من تنظيم أحكامنا عن الطبيعـة وعن الحيـاة تنظيما ســـديدا ، ومعرفة الوجود فى حقيقته الميتافيزيقية معناه معرفة الا وجود الا لجوهر واحد فى الكون ، وأن المـادة والصورة هما مظهراه الضروريان الكليان .

وبرونو على استعداد للتسامح مع الطرائق الكثيرة المختلفة للتفلسف بقدر عدد الطرائق الموجودة لتناول المادة والصورة ، ما دامت هذه الطرائق لا تزعزع تلك الحقيقة الأولية . فلابد أن تسلم كل طريقة مشروعة للتفلسف بأن المادة الهيئة ، أو بأنها مظهر للجوهر الكونى ، كما ينبغى أن تحبذ التأمل الانسانى للحقيقة بأن تكون قابلة للرد ــ من حيث المبدأ ــ الى مفهوم برونو الخاص للطبيعة . وتســامحه الفلسـفى يتجه الى نزعة تعددية فى الأرواح

الفردية ، بالمعنى المسيحى • فلا وجود لصورة جوهرية او روح للعالم ، وما الصور الفردية او الأرواح الا حالات جزئية ، وظواهر عرضية .

ولا ينتقد برونو أتباع أرسطو لمجرد انهم اقاموا ميتافيزيقاهم على فلسفة الطبيعة ، ولكن لانهم اقاموها على فلسفة خاطئة عن الطبيعة • وهو نفسه يحاول الآن ان يضفى طابعا مطلقا على فلسفته عن الطبيعة ، او تحويلها الى ميتافيزيقا . وهذا التحويل يمكن أن يتم اذا أمكن بيان ان المادة والصورة (وهما مبدآ التفسير فى الفلسفة الطبيعية) هما ايضا مبدآن لتفسير الوجود بعامة • والمحك الحاسم هو بيان ما اذا كانا ينطبقان على الاله او لاينطبقان • فما ان أزال برونو الاعتراضات النظرية القائمة على الوحى وعلى مذهب الكثرة فى الجواهر ، حتى اقدم على تبسيطه النهائى للاتحاد العظيم بين المادة والصورة • فليست المادة والصورة جوهرين متمايزين ، ولكنهما مظهران لجوهر واحد • ويمتد جذرهما المشترك فى الجوهر الكلى للاله الذى لا يتميزان عنه الا من الناحية المنطقية فحسب (٣٤) . وهذا الجوهر الالهى عينه يمكن أن يعد الموضوع الخصب أو الرحم المادى لكل الأشياء ذات الجهة تارة ، والروح اللاصورية أو التدبير النشط للطبيعة تارة أخرى • فالله مادة وصورة ، ذات وروح أو عقل وفعل ، هو كل ذلك على السواء فى أنقى حالات هويتها • ولا وجود لكائن او مبدأ أسمى من الطبيعة فى جملتها ، ومن ثم كانت فلسفة الطبيعة هى النوع المشروع الوحيد من الميتافيزيقا • ومعرفة الجوهر الذى له صورة المادة معناه أن نكون على معرفة جوهرية بالله ، حتى وان كان لا يزال ثمة تقدم لا نهاية له علينا أن نقطعه فيما يتعلق بتجلياته الجزئية فى الطبيعة والتاريخ الانسانى •

ويبدو أن ما دفع برونو الى اضفاء طابع المطلق على فلسفة الطبيعة واحالتها الى « واحدية ميتافيزيقية » هو بحثه عن معرفة بالله تكون أكثر برهانية من استدلالات الفلاسفة الأرسطيين ، سواء كانوا عربا أو مسيحيين. واعتراضه الرئيسى على اتباع أرسطو هو أنهم يجعلون الاله علة بعيدة كل البعد ، كما أنهم يجعلون الأشياء المتناهية جواهر مستقلة الوجود ، لا تعتمد على الاله الا عرضا (٣٥) . وعلى هذا الأساس المزدوج ، لايستطيع المرء أن يثبت وجود الله اثباتا محكما • والعلاج الذى يقترحه برونو هو ألا يعطى الاستدلال

الميتافيزيقي على وجود الله أساسا متميزا من التجربة ، بل تعديل فلسفة الطبيعة بحيث تتولد عنها معرفة برهانية عن الله • ويضطلع بهذه المهمة بالنظر الى الأشياء المتناهية جميعا على أنها مظاهر ذات جهة modal وتعبيرات عن العلة اللامتناهية التي هي في الوقت نفسه المبدأ الجوهري الباطني للكون • وهذا العلاج يقضي على تباعد العلية الالهية التي تتطابق الآن مع المبدأ الداخلي الصوري للأشياء جميعا ، كما يقضي على شبه استقلال الأشياء المتناهية التي ليست موجودات جوهرية بل حالات (أو جهات) للجوهر الالهي الوحيد • وعلى هذا النحو يمكن أن نتخذ من معرفتنا بالمادة والصورة استدلالا مباشرا ضروريا الى الله ، وبهذا لا نجعل فلسفة الطبيعة أشد احكاما فحسب ، بل نجعلها بالفعل هي والميتافيزيقا شيئا واحدا • ولقد قال القديس توما الأكويني أنه لو لم يكن ثمة جوهر سوى التغير ، والطبيعة المحسوسة ، لكانت الفلسفة الطبيعية هي أيضا الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا • ويؤكد « برونو » مقدمة هذه القضية الشرطية من خلال نظريته في المادة والصورة ، وبذلك يستنتج أن الطريق الميتافيزيقي الوحيد الى الله يمتد من خلال واحدية الجوهر الطبيعي •

أما علاقة « برونو » بنيقولا دي كوسا فينبغي أن ننظر اليها على أساس خلفية دعواه بأن لديه معرفة جوهرية برهانية بالله بوصفه الطبيعة المحايثة (الباطنة) للأشياء • وعلى الرغم من أن « برونو » يستعير immanent كثيرا من التصورات الرئيسية من « نيقولا » فانه يجري عليها تحويلا بأن يستخرج منها معرفة جوهرية عن الله • وهو يندد بـ « نيقولا » لأنه قد وثق وثوقا شديدا « بالأوهام الرياضية » ، مع أن منهج « الرمزية الرياضية » لا يتمخض عن معرفة برهانية بالكائن الالهي نفسه (٣٦) • ويستخدم «برونو» هو نفسه أمثلة هندسية وفزيائية ليصور كيف أن كل شيء في الكل ، وكيف أن الكل شيء واحد • بيد أنه لا يأخذ هذه الأمثلة الا على أنها علامات مساعدة وتحققات لحقيقة ميتافيزيقية مستقرة فعلا عن الله ، لا على أنها المصدر المولد لها • فالمبدأ المكون لمذهب « برونو » في شمول الألوهية pantheism هو نظريته الواحدية في المادة الكونية والصورة وليس هو ديالكتيك الحدود الرياضية . فالله ليس مجهولا في مبادئه الجوهرية الى الدرجة التي تلزمنا باقامة فلسفة عن الله على الايمان وعلى

ديالكتيك للحـدود ، ذلك الديالكتيك الذى لا ينتج سـوى تقريب رمزى من « طبيعته » • وبرونو يعلن الدعوى العقلية الحديثة التى تذهب الى أن معرفة حقيقة الله منـاها معرفة المبـادىء الجوهرية للوجود • وقـد كان له من النفاذ العقلى ما يمكنه من رؤية أن هذه الدعوى لا يمكن الدفاع عنها فى نهاية الأمر الا باستبعاد كل تفرقة جوهرية بين الله والطبيعة •

وهذا لم يمنع برونو من استغلال « نيقولا دى كوسا » بغية الاحتفاظ بضرب من التفرقة بين الله والأشياء المتغيرة ، على الا يكون جوهريا (٣٧) • فاللاتناهى الالهى قوى شامل بسيط ، على حين أن لاتناهى الحوادث فى الكون منشور ، آخذ فى النمو ، مبعثر بين كثير من الحالات المتناهية • ونستطيع – مرة أخرى – أن ننظر الى الله بوصفه صورة جوهرية سواء على أنه المبدأ الباطن وروح الكون ، أو على أنه علته الخارجية ، وقوته العقلية • بيـد أن التفرقة بين المبدأ والعلة – عند ذروة اللاتناهى ، ليست الا تفرقة منطقية تختلف باختلاف زاوية النظر اليها ، فهى لا تقوم على أية تباين جوهرى بين الله والمظاهر المتغيرة ، ولهذا فان صفة الخارجية لله بوصفه علة ليست الا تمييزا نسبيا • أما الجوهر الالهى نفسه فى مظهره الصورى فهو المبدأ المكون ، والعلة الفاعلة ، والهـدف الأخير من تعبيراته المتغيرة المتعـددة • وعلى حين يصف « نيقولا دى كوسا » قضاياه عن الله جميعا بأنها تقريرات رمزية تنتسب فى المحل الأول الى استخدامنا للأسماء الالهية ، فان برونو يقيم قضاياه اللاهوتية جميعا على دعواه بأن له بصيرة جوهرية تنفذ الى بناء المـادة والصورة ، ومن ثم الى الطبيعة الالهية نفسـها • وفى داخل هذا السياق ، ثمة حقيقة حاسمة هى أن الله هو الكائن الجوهرى الوحيد ، وبالتالى فان كل طرائقنا الفلسفية فى التفرقة بين اللاتناهى الالهى والكون موضوع التجربة ليست الا تفرقات منطقية ، وذلك فيما يتعلق بطبيعته الجوهرية ووجوده •

وفى ختام كتابه الرئيسى : « فى العلة ، والمبدأ والواحد » (١٥٨٤) ، يشير برونو الى سـمات معينة فى مناشـط الانسـان العقلية ، والأخلاقية

بحسبانها البرهان الذى يتوج واحديته الالهية الشاملة pantheistic monisme (٣٨)٠ فالعقل هو أعلى قوانا الادراكية ، أعنى أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس • ولقد لاحظ نيقولا دى كوسا من قبل أن الملكتين الأخيرتين تبقيان أسيرتين لتناهى الأشياء وتباينهما ، على حين يرد العقل كل ما هو معقد الى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء • وهذه العملية التبسيطية المختزلة تعبر عن اقتناع عقلنا الفطرى بأن هناك جوهرا واحدا لامتناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية • وهذا هو السلم نفسه الذى يهبط به العقل الالهى أو العلة الأولى فى تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية ، والذى عليه يصعد العقل الانسانى فى اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية • وفى المجال الأخلاقى أيضا ، نجد سعادتنا الحقيقية فى تأمل الكون بوصفه كلا الهيا • وتتغلب على الخوف من الموت حين نتأمل فى الطبيعة الأبدية غير الفانية للمظاهر اللامتناهية للمادة والصورة ، أو للعقل • ونفس تأملنا للجوهر الالهى الفريد هو شكل من أشكال حبنا للواحد • واننا لنكون حينئذ أشبه باكتائيون Actaeon فى الأسطورة اليونانية ، فنتحول الى موضوع صيدنا ، ونتصالح مع الأحداث الطبيعية جميعا بحسبانها تجليات الهية ، ونحلق الى الشمس الجميلة التى تتطلع اليها رغبتنا •

ويفترض كل من الجانب الفكرى والجانب الأخلاقى لهذه الحجة أن هناك بينة تعرف معرفة مستقلة لتأييد الموقف الواحدى (٣٩) ، اذ لا وجود لأساس ادراكى نصل به مباشرة عن طريق الاستدلال من بعض جوانب طريقتنا الانسانية فى التفكير الى بناء الوجود بأسره ، الا اذا كنا مقتنعين فعلا بناء على اعتبارات أخرى بأن العقل الانسانى حالة متعينة ، ومظهر للعقل الالهى المحايث • وهذه الطريقة العقلانية فى الاستدلال الذى يسير من تفكيرنا الى الوجود الواقعى لا يبررها برونو على أسس معرفية (ابستمولوجية) ولكنه يستند الى ميتافيزيقيا مسبقة عن الصورة والمادة • ما دام العقل ، أو أعلى درجات المعرفة يتفق ـ حسب تعريفه ـ مع اتخاذ وجهة النظر الواحدية الى التباين والتغير • ومهما يكن من أمر ، فان التناول الوصفى الصرف للادراك يعترف بالتفاوت بين تبسيطاتنا أو نماذجنا وبين الحقائق العلية المعقدة ، وبأن المقصود من هذه النماذج هو أن تساعدنا على المعرفة

بطريقة مناسبة . فتركيباتنا المبسطة لا يلزم عنهـا بالضرورة أن الكون الواقعي ما هو الا جوهر بسيط ، بل يلزم عنها ، أن تلك التركيبات ليست الا وسائل مريحة لتمثل جوانب مختارة معينة واستخدامها . فنحن نميل ميلا عقليا الى الوحدة ، ولكن لا داعي لتفسير هذا الميل على أساس تلك الصورة السهلة التى قدمها لنا عن السلم المتصاعد الهابط للعلة الالهية والعودة التأملية لحالة متناهية الى أساسها الجوهرى . ولابد حقا أن تتجاوب بحثنا العقل عن الوحدة مع فكرة أن نوع العلاقة العليـة بين الله وبيننا يحدد نوع الوحدة الماثلة . ومن الممكن أن يخرج من الأساس العلى الذى يقوم عليه استدلالنا العقلى عن الله برهان على امتناعنا عن رد كل شيء الى وحدة الجوهر وجهاته ، وكذلك على امتناعنا عن معاملة المادة والصورة بوصفهما مظهرين للوجود الالهى . ولا حاجة بالنظر الى الأشياء المتناهية على أنها كائنات جوهرية الى تقويض الأساس الذى يقوم عليه اثبات وجود الله . وهذا ما يحدث داخل مذهب برونو لأنه يساوى بين الجوهر وبين الوجود المكتفى بذاته ، ولأنه يجعل الوجود نفسه تابعاً للمادة والصورة .

وسواء أكانت « واحدية الجوهر » ترضى احتياجاتنا الأخلاقية والدينية أو لا ترضيها ، فان الأمر يتوقف ـ على الأقل الى حد ما ـ على كيفية مواجهة هذه الاحتياجات . وتهدئة القلق الذى نشعر به ازاء الموت بالاشارة الى أبدية الصورة اللامتناهية أو أبدية العقل لا تتعرض تعرضا سديدا لرغبتنا فى المشاركة الشخصية فى حياة أبدية ، أو فى اهتمامنا الشخصى بمستوى أفعالنا الأخلاقية . فعاشق الله يسعى الى نصيب من الحياة الالهية ، ومع ذلك فثمة اختلاف أساسى بين الحصول على هذا النصيب عن طريق الفناء فى مظهر من مظاهر تلك الحياة ، وبين الدخول فى علاقة شخصية نظل محتفظين فيها بتكاملنا الفردى المتناهى ومسئوليتنا الفردية . والله الذى هو خالق حر لا يرتبط بالأشخاص الانسانيين بنفس الطريقة التى يرتبط بها الجوهر الكلى الفاعل بجهاته ارتباطـا ضروريا ، ومع ذلك فان برونو لا يضطلع بدراسة مقارنة لهذه الفروق .

ومن هذا الصراع بين العقول الممثلة لعصر النهضة ، لم تنبثق فلسفة مستقرة شاملة عن الله . ولم يكن فى الموقف المتطرف لـكل من « لوثر »

و « برونو » ما يشجع على قيام أى تكامل جديد بين الايمان والعقل ، وانما أوحى بدلا من ذلك بأن يقف كل منهما متحفزا ضد الآخر فى كل المسائل التى تتعلق بالطبيعة الالهية ، وبعلاقة العالم بالله • وكان «نيقولا دى كوسا» و «كالفن» أكثر اقتناعا بالطابع المعقول للوحى ومساهمته الايجابية فى النظر العقلى الى الله • غير أن « نيقولا دى كوسا » و «كالفن» قد وضعا قدرة العقل الانسانى الباطنية على اكتساب أية معرفة فلسفية متميزة بالله موضع الشك ، الأول على أسس رياضية فلسفية ، والثانى على الأسس اللاهوتية للخطيئة الأصلية • ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة فى الفلسفات الحديثة عن الله ، وأعنى بها : نزعة الشك الفلسفية ، والنزعة الايمانية ، والنزعة العقلانية• وقد كان يبدو لكثير من ذوى البصيرة النافذة ــ وخاصــة فى أواخر القرن السادس عشر ــ أن السبيل الوحيــد لتجنب مذهب برونو فى الوهية الطبيعة الشاملة مع الاحتفاظ بشىء من اليقين عن الله ــ هو تأسيس كل نظر عن الله على الايمان وعلى مضمون الكتاب المقدس • وعندما أضيف الى هذا الاستعداد للاتجاه الى النزعة الايمانية ، وعى جديد بالصعوبات المعرفية التى تحيط بطرائقنا العادية فى المعرفة ــ انتشرت النزعة الشكية ــ فى صورها المسيحية والملحدة ــ انتشارا سريعا بوصفها موقفا سائدا من التناول الفلسفى لله • ومهما يكن من أمر ، فقد كان من شأن هذا الموقف ، أن يستفز ــ على سبيل التحــدى ــ الاتجــاه المقابل للبحث فى مشكلة الله دون أية اشارة الى الوحى ، ولكن وفقا لخطوط نزعة عقلانية تأليهية أو شاملة الألوهية •

وهكذا دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للاله من خلال التصدع الحافل بالنذر بين النزعتين الايمانية والعقلية ، بين ايمان فقد ثقته فى كفاية العقل على معرفة شىء عن الاله من خلال المبادىء الفلسفية ومناهج البرهان ، وبين عقل انتهى به الأمر الى اعتبار الوحى عاملا خارجــا عن نطاق هــذا العمل الفلسفى ومفسدا له • ولم يصدر أى دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحــدروا من مدرسيى العصر الوســيط ، والذين أصبحوا ــ نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات ــ أقــل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع فى التفلسف عن الله •

الفصل الثاني

هجوم مذهب الشك على معرفة الإله

من قصر النظر التاريخي أن نحاول شق طريق مباشر يصل بين النظريات المتعددة عن الاله ، التي ظهرت في عصر النهضة ، وبين المذاهب النظرية الكبرى التي ظهرت في القرن السابع عشر • ذلك أن الانتقال من عصر النهضة الى العالم الحديث لم يكن طريقا متصلا معبدا ، بل كانت تعترضه فوهات براكين عميقة من النقد الشكاك • ولهذا فاننا لا يمكن أن نفهم المذهبين : العقلي والتجريبي ، في القرن السابع عشر فهما صحيحا الا على خلفية من الجدل المتشكك الذي يذهب الى أن المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالكائنات الحقيقية امر لاسبيل الى بلوغه بواسطة العقل الانساني الطبيعي • ولقد كان المذهبان العقلي والتجريبي من قبيل الاستجابة المحددة لما يثيره مذهب الشك من تحد • فقد حاول كل منهما أن يعيد — بطريقته الخاصة — بناء المعرفة التي تنجح في الاجابة على مذهب الشك • فاذا لم نفحص مدى السلب الشكاك وعمقه فلن نستطيع أن نقدر السياق والدوافع الكامنة وراء كثير من التأكيدات الحديثة لقدرة العقل على المعرفة ، كما لن نستطيع تقدير التحديدات الهامة المترتبة على مثل تلك الدعاوى (١) •

أما بالنسبة لدراستنا عن مشكلة الله ، فان هذه الاشارة الى النظرية الشاكة أمر لا غنى عنه • فمن الواضح وضوحا لا مزيد عليه ، أن نسقا من المعرفة المقبولة فلسفيا عن الله ، يقوض الدعائم التي يقوم عليها مذهب

الشك • ولهذا فقد اختار الكتاب الشكاك هذا المجال الذى ادعى فيه العقل الانسانى دعاوى عنيدة دائما بانه يملك شيئا من المعرفة الجادة ـ اختاروها هدفا لنقدهم الخاص • كما تعرضوا أيضا للعلاقات الفلسفية بين مذهب عن الله ومسائل الاحساس والخلود وأسس الأخلاق • ومن المفيد تاريخيا أن ننظر فى هذا العنقود الخاص من المشكلات من حيث ارتباطه بالتحليل المتشكك لمعرفة الله • فهذا الارتباط يساعد على شرح الكيفية التى كان ينظر بها العقليون والتجريبيون الى الصلات القائمة بين الله والطبيعة الانسانية • ولقد أثرت الطريقة التى وضع بها مذهب الشك مشكلة الله تأثيرا عميقا على دور الاله فى مذاهب الفلسفة الحديثة •

ويمتد نطاق الفكر الشكاك ، بوصفه قوة ثقافية رئيسية فى تكوين العقل الحديث ، من حوالى سنة ١٥٧٥ (حين كان مونتانى يقرأ الشكاك الاغريق) حتى سنة ١٧٠٦ (وهو العام الذى توفى فيه بيل Bayle) • وطبيعى أن تصل جذور هذا الفكر الى ما سبق ذلك من الأعوام ، وأن تستمر آثاره ظاهرة بعد انتهاء القرن السابع عشر ، والى ما وراء حدود الثقافة الفرنسية • غير أن أقوى تأثير لـه ـ بحسبانه حركة متميزة ومتماسكة نسبيا ـ قد تحقق على أيدى مجموعة متعاقبة من المفكرين الفرنسيين خلال هذه الأعوام المائة والثلاثين • ومن الممكن تقسيم تطور هذا الفكر على وجه التقريب الى مرحلتين رئيسيتين : المرحلة الانسانية ، والمرحلة المضادة للديكارتية anti-Cartesian • وتتسم المرحلة الأولى باعادة التعبير عن مذهب الشك الاغريقى بالمصطلحات الانسانية والدينية ، وبالمصطلحات المضادة للنزعة الاسكلائية على أيدى مونتانى وشارون Charron • وفى المرحلة الثانية ، كان على مذهب الشك أن يدخل فى حسبانه نمو العلم الحديث والمذهب العقلى الديكارتى • وكان جاسندى Gassendi وهوويت Huet الممثلين المتحدثين باسم هذا الجانب من النقد الشكاك • اما النتائج الباقية لهذه الحركة كلها فقد بلورها بيل Bayle فى نهاية الأمر ، فكان أن زود عصر التنوير بمنهج نقدى فى حملته على المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية •

١ – احياء مذهب الشك القديم

لا ننظر الى عصر النهضة الا نظرة رومانتيكية خالصة ، ومن جانب واحد حين نرى فيه مجرد تقبل مرح للعالم لا يعكر صفوه شيء ، ومجرد تمجيد للانسان وملكاته • وقد كان ثمة اتجاهات تنحو هذا المنحى فى المرحلة الايطالية المبكرة ، بيد أن أصحاب النزعة الانسانية وفلاسفة عصر النهضة المتأخرة ، وخاصة فى فرنسا ، اتخذوا مواقف أضعف ثقة بالانسان وبدوره فى الكون • وأخذ ذلك الثناء المتغنى بالكرامة الانسانية وبالقدرات الانسانية يبدو على شيء من الحماقة بالنظر الى وقائع الوجود الانسانى القاتمة أشد القتامة • وبزغ نوع من الارتياب فى أن الانسان قد لا يكون موهوبا بمثل تلك الملكات الرائعة ، وها نحن أولاء نراه يستسلم متحمسا لأعمال تتسم بالتطير واللاانسانية •

ويبدو أن ثلاثة تيارات محددة تحديدا واضحا فى فكر عصر النهضة قد مهدت التربة لاستقبال مذهب الشك : النقد العام للتقاليد ، اخفاق الفلسفات الجديدة ، والدراسة المتجددة للمنابع الفلسفية القديمة• والعامل الأول من هذه العوامل يميز عصر النهضة الانتقالى ، ذلك العصر الذى شهد تغييرات ثورية فى المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية • وعلى الرغم من الروابط المتينة العديدة بماضى العصر الوسيط – وهى الروابط التى يكشف عنها باستمرار البحث التاريخى الحديث – كانت هناك أيضا ألوان من الرفض الأصيل للمعتقدات السالفة فى تلك المناطق • وكان من المحتم أن يثار هذا السؤال وهو : الى أى مدى يستطيع النقد السلبى أن يمضى ، وأين ينبغى أن يبدأ العمل فى اعادة البناء ؟ وقد تم العثور – ولو مؤقتا على الأقل – على نوع من الأساس الصخرى المتين فى بعض النقاط الايجابية التى تقوم بمهمة التجميع : كالدولة القومية ، والكتاب المقدس ، والفزياء الميكانيكية الجديدة • ولكن ، لم يكن من اليسير فى الفلسفة أن تؤمر عملية الشك بالتوقف • فاذا كانت المعتقدات والمؤسسات الماضية على مثل هذا الزيف والاستعباد ، ومع ذلك فقد ظفرت بتأييد حار من أجيال من أذكياء الرجال – فكيف يمكن أن نثق بعد ذلك بعقولنا ، وبتطلعاتها الى

الحقيقة ؟ وقدم مذهب الشك الاجابة الحاسمة بانه ينبغي لنا أن نتخلى عن محاولاتنا للوصول الى الحقيقة النظرية ، وأن نركز طاقاتنـا على المسائل العملية ، والقواعد الاحتمالية ۰

وتلقى هذا الاقتراح مزيـدا من التأييـد نتيجة لاخفاق فلاسـفة عصر النهضة فى تشييد آراء خاصة بهم ثابتة عن العالم ، فقد وجدوا أنه من الأيسر عليهم هدم الصرح الاسكلائى بدلا من بنـاء دور صـغيرة يمكن أن يعيشوا بين ظهرانيها ۰ وكان عليهم فى الممارسة الفعلية أن يستخدموا كثيرا من المناهج والمبادىء والمفهومات الاسكلائية المتنكرة فى عناية ، ولكن دون أن يقدموا معيارا يمكن الوثوق به لتمييز الغث من الثمين ، ولم يعرضوا أى ضـمان على أن العقـل والحواس لن تعاود خداع الناس مرة أخرى ۰ وعلى هذا ، فقد لاحت نزعة الشك على أنها الموقف السليم الوحيد الذى يمكن أن يتخذه اصحاب الروية فى عصر اتسم بالفلسفات الهزيلة التى لم تكن نقدية فى اساسها ، او قادرة على تفسـير التجربة الانسانية تفسيرا شاملا ۰

وكان التشجيع المباشر على سلوك هذا السبيل صادرا عن اهتمام عصر النهضة بالفلاسفة اليونانيين والرومانيين القـدامى ۰ ولم يكن من الممكن احياء هذه المنابع احياء متكاملا دون أدراج مدرسة الشك القديمة ، تلك المدرسة التى ازدهرت منذ بداية القرن الثالث قبل ميلاد المسيح حتى نهاية القرن الثانى الميلادى ۰ وقد كان هناك نوعان رئيسيان من الفكر اليونانى المتشكك : الفكر البيرونى Pyrrhonian والفكر الأكاديمى (ويشير اليهما الأتباع المحدثون عادة بالشكاك والأكاديميين على التوالى) ۰ ولقد اشتق الاتجاه البيرونى اسمه من بيرو Pyrrho من مواليد اليس Elis ، وهو الذى نصح الناس بالارتياب فى قواهم الادراكية ، وبتهدئة عواطفهم للوصول الى حياة هادئة ۰ أما الأكاديمية الأفلاطونية الجديدة تحت اشراف ارسسيلاس Arcesilas و «كارنيادس» Carneades فقد أنكرت انكارا قاطعا امكان وصولنا الى أية معرفة أو حقيقة ، وشنت هجوما عنيفا على المذاهب الرواقية عن الله ، والعناية الالهية ، والفضيلة ۰ وبدلا من البحث عن المعرفة المحددة دعا الأكاديميون الى نظرية عن الاحتمال ، وعن الاتساق بين أفكارنا ۰ وكان

سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus (٢)هو آخر الشكاك اليونانيين، وهو أيضا مؤرخ هذه الحركة كلها . وفيما عدا بعض الاشارات التى نجدها عند فلاسفة المدارس الأخرى ، فان معظم ما نعرفه عن مذهب الشك اليونانى جاءنا من سكستوس ، وكان هو نفسه يعتنق « البيرونية » المتطرفة التى يرجىء فيها حكمه على المعرفة ، بل لا يغامر حتى بالانكار الصريح الذى يعلنه الأكاديميون . غير أنه قد سجل فى كتابيه الباقيين : — « الخطوط العامة للبيرونية » و « ضد أساتذة العلوم » — مجادلات المتحدثين باسم مذهب الشك تسجيلا أمينا .

وقد ترجم هذان الكتابان الى اللاتينية سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٦٩ ، كما صدرت لهما طبعة باليونانية واللاتينية معا عام ١٦٢١(٣) ، ولقى الكتابان رواجا بين جمهور واسع من القراء الذين وجدوا فيهما رصيدا من الحجج ، وموقفا شاملا عمليا من الحياة ، قبل كل شىء . والواقع أن « سكستوس » قد أكد أن مذهب الشك ليس مذهبا نظريا بقدر ما هو طريقة للحياة ، وقدرة عملية للعقل . وهناك منبعان ينبثق منهما موقف التشكك : منبع نفسى ، وآخر منطقى (٤)٠فمبدؤه النفسى هو ذلك الأمل الذى لا يشبع والذى يراود الناس جميعا فى الرضا العقلى ، أو فى سكينة الروح . وتفسير مذهب الشك لهذا الحنين هو أن الناس ينشدون راحة البال بأى ثمن . ولما كانت دعوى امتلاك الحقيقة الموضوعية عن وجود الأشياء ومعيار السلوك الانسانى تؤدى حتما الى المنازعات والصراع ، فينبغى للرجل الحصيف أن يتخلى عن هذه الدعوى القاتلة ، وسيتمتع براحة البال حين يتنازل عن كل مطلب للمعرفة الميتافيزيقية والأخلاقية . بيد أنه لابد من الدفاع عن هذه اللؤلؤة العظيمة بالمبدأ المنطقى فى توازن القوى، وهو وسيلة مدروسة لاقامة التوازن بين أى قضية والقضية التى تناقضها . فبدلا من أن يختبر العقل المتشكك صحة أية قضية مطروحة اختبارا مباشرا ، يركز على وضع هذه القضية فى علاقة تضاد مع قضية أخرى . وعلى هذا النحو تعامل القضايا جميعا على انها متساوية فى الاحتمال وعدمه ، وبهـذا يمنع العقل من ابداء تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع . ومن خلال هذا التعليق المتعمد للحكم ، يجد المتشكك نفسه فى موقف يحسد عليه : فهو يواصل بحثه عن الحقيقة ،

ولكنه يستطيع فى أية لحظة أن يمتنع عن التسليم ، ولهذا يتمتع براحة باله على أنها الخير الأعظم .

وهذه السياسة العامة لالغاء كل دعوى بامتلاك الحقيقة عن طريق مبدأ التوازن ، قد تطورت بالتفصيل فى الأدلة الشهيرة التى وضعها الشكاك لتبرير تعليق الحكم (٥) . وهى الحجج المميزة أو الطرائق الخاصة بوضع علاقة تناقض بين العقائد المتعددة التى يعتنقها اغمار الناس والفلاسفة . والشىء الدال بالنسبة لمشكلة الله هو أن تلك الأدلة لتبرير تعليق الحكم تؤكد تهافت شهادة الحواس وتناقضها . والنتيجة المزدوجة لهذا هى أن الحواس لا تدرك الوجود الحقيقى ، وأن الفهم الذىيعتمد على معطياتالحواس عاجز هو أيضا عن معرفة أى شىء عن الموجودات الحقيقية من خلال الأدلة النظرية القائمة على الحس . وهذا من شأنه أن يستبعد أية أدلة ذات أسس تجريبية على وجود الله . أما فى المستوى العملى ، فيستخدم تباين المعايير الأخلاقية ، والعادات الدينية لتقويض الثقة فى أية حقائق أخلاقية ودينية يسلم بها الجميع .

ويكمن وراء موقف الشك بأكمله افتراض بأننا لا نستطيع أن نعرف الا ما يظهر لعقولنا ، ولا نستطيع أن نعرف الوجود الحقيقى للأشياء ، وبعبارة أشد صرامة ، يذهب «بيرو» الى أن المرء لا يستطيع ان يؤكد ، أو أن ينكر ، أية معرفة بعالم الوجود الواقع عبر الظواهر ، وكل ما يمكن أن يتأكد منه هو معرفة الظواهر ، أى الادراكات الذاتية ، أو حالات العقل وما يصاحبها من مشاعر . والمثل المفضل لدى الشكاك هو أنه على استعداد للتسليم بأن الثلج «يبدو» أبيض اللون ، وأنه يشعر نحوه بشىء من عدم الارتياح ، ولكنه لن يتهور باضافة «أنه» أبيض وبارد فى طبيعتــه الحميمة الخاصة . و «الأشياء» الوحيدة المقبولة للنظرة الشكاكة هى هذه الظواهر الذاتية الحسية . أما التصورات العقلية والأحكام التى نطلقها عنالموجودات الحقيقية ، والطبائع الجوهرية المتميزة عن انطباعات الانسان الحسية ومشاعره فلا يمكن التدليل عليها داخل سياق مذهب الشك ، على الرغم من الامتناع الشكلى لأتباع «بيرو» عن نفيها نفيا قاطعا .

ولكى نفهم موقف مذهب الشك من الاله ، فلا بد من استخلاص نتيجة

أخرى منهذه النزعة الظاهرية المتطرفة ، وهذه النتيجة تتعلق بطبيعةالبينة والبرهان (٦) • فثمة فجوة لا سبيل الى عبورها بين ما هو سابق على البينة pre-evident وبين ما يناقض البينـة nonevident • فظواهر الحس ـ السابقة على أى تفكير ـ بينة بالنسبة لنا ، وهى وحدهـا البينة ، ولهـذا لا تحتاج الى أى برهان عقلى ، بل الى مجرد التحليـل الوصفى الدقيق • وتؤلف انطباعاتنا ومشاعرنا الخاصة مجالا مغلقا على ذاته ، ومنعزلا انعزالا تاما عن مجال الأشياء غير البينة أو الموجودات الحقيقية الخارجة على التفكير العقلى• وما من مجهود عقلى يمكن أن يوسع من نطاق البينة ليشمل موجودات غير ـ بينة فى أصلها ، اذ لا وجود لأية روابط قابلة للكشف بين ادراكاتنا الحسية وعالم حقيقى متميز • ومن ثم لا يستطيع البحث العلمى أن يحصل ولو على بينة وسيطة لموضوعاته : فالدليل البرهانى على الموجودات الحقيقية المتميزة عن حالات وعينا الخاصة أمر يند عن قدرة العقل الانسانى • ويشبه سكستوس محاولات الوصول الى دليل صارم بمسابقة لرمى السهام : فقد تتمكن بعض السهام من اصابة الهدف ، ولكننا لن نستطيع أن نحدد بيقين تام أى السهام أصابت الهدف فى الحقيقة وأيها لم يصبه • وفى هذه القضية الحيوية عن استحالة البرهان، يتخطى موقف تعليق الحكم المحايد ، ويستبعد بذلك البرهان الوجودى •

فاذا أخذنا بهذه المقدمات العامة ، لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه «سكستوس» ازاء الله • والواقع أن موقفه الشخصى لا ينفى الدين ولا ينفى الألوهية ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية • وفى مجـال العمل ، نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله ، وأن يشارك فى العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض• وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الايمانى من المحدثين ـ أمثال شارون وهويت ـ الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الايمان العملى بالله • ومهما يكن من أمر ، فلم يكن سكستوس يريد ـ حتى فى المسـائل النظرية ـ أن ينـكر وجود الاله ، أو المعرفة الانسانية ، ولكنه كان يريد أن يحتفظ بالتعليق المتشكك للحكم•ويختلف سكستوس عن هربرت اسبنسر واللاأدريين المحدثين فى أنه لا يصر عـلى لاأدريته نحو الاله ، كل ما فى الأمر أنه يطبق مبدأه الكلى بالامتناع عن اعطاء

أى حكم على العالم القائم عبر الظواهر · ولكنه يجد من العسير عليه فى مجرى المناقشة الفعلى أن يحافظ على هذا التوازن البديع من عدم الالتزام المدروس «»

ويمضى التعليل على مرحلتين : أصل فكرتنا عن الاله ، وصحة الأدلة على وجوده أو عدم وجوده (٧) : المسألة الأولى نفسية ، والثانية ميتافيزيقية ، وأن وقعت المسألتان داخل ما يطلق عليه الرواقيون اسم الفزياء أو فلسفة الطبيعة · وجدير بالذكر أن سكستوس نفسه يعطى الأولوية للقضية الميتافيزيقية ، ومن ثم فانه لا يسبق النظرة الثورية التى أتى بها كل من ماركس ونيتشه ، حين يذهب كل منهما الى أن مسألة وجود الاله قد استقرت على النفى فى اللحظة التى نبين فيها نشأة فكرة الله ·

والواقع أن سكستوس ينتقد التفسيرات النفسية الشائعة جميعا نقدا شديدا ، وهو يوجه الانتباه الى ما بين هذه التفسيرات من عدم اتفاق ، متخذا منه علامة على أننا لا نستطيع أن نصل الى اليقين فى هذه المسألة عن هذا الطريق أو ذاك · وهو يقسو قسوة خاصة على الرأى القائل بأن الآلهة عبارة عن أساطير اجتماعية اخترعها المشرعون المحتكون لكى يخلعوا شيئا من القداسة والسلطة على شرائعهم · ويتساءل سكستوس : من أين استقى المشرعون مفهومهم عن الاله ، أو عن الآلهة أو عن الطبيعة الالهية (وهى ألفاظ يستخدمها بالترادف) ، وكيف يعتمدون على استجابة بالتبجيل والخشية من الشعب · وعلى هذا النحو ، تتعرض للنقد نظرية «ايوهيميروس Euhemerus » الملحد التى تذهب الى أن الآلهة ليسوا سوى رجال ألهوا أنفسهم ، لأنها تفترض وجود فكرة عامة ومقبولة على نطاق واسع عن الآلهة. أما ما يزعمه المذهب الأبيقورى من أن الآلهة يصنعون على صورة الرجال السعداء والحكماء فيثير هذا السؤال : لماذا لا يتم هذا الاسقاط للصفات الانسانية المرغوب فيها على عمالقة من الناس بدلا من الآلهة ؟ فوراء هذا التجسيم anthropomorphic يكمن اعتراف ضمنى بأن بعض الكمالات المعينة تنتسب انتسابا صحيحا الى الآلهة ، وان يكن ذلك على نحو يختلف حتى عن أسعد الناس حظا · كما أن سكستوس لا يزال غير مقتنع بالمقارنة الأرسطية بين المحرك الأول وبين قائد جيشه هو الكون المنظم ، فهذه مقارنة مهوشة ، ثم انها تفترض أيضا شيئا ما عن الالهى ·

فاذا عاد سكستوس الى المسألة الميتافيزيقية عما اذا كان الاله موجودا حقا ، عمد الى تضييق نطاق البحث تضييقا شديدا ، وبدلا من استعراض المواقف اليونانية الرئيسية – كما فعل فى المسألة النفسية – اقتصر على فحص الحجج الرواقية ، لأنها كانت أكثر الحجج شيوعا فى عصره .

وتقدم الرواقية أربعة أدلة رئيسية : من التصديق العام ، ومن النظام الكونى ، ومن نتائج الالحاد المتناقضة ، ومن التفنيد المباشر للحجج الالحادية. والنقطة الأولى هى أن الناس جميعا يتفقون على وجود الله ، وعلى طبيعته بوصفها غير قابلة للفناء ، وكاملة السعادة ، وعلى واجب الناس بعبادته . وهذا الجوهر المشترك للاعتقاد يظل باقيا ، على الرغم من الاختلافات الكبرى القائمة حول صفات الله الثانوية والطريقة الصحيحة لتمجيده . أما الشكل الخاص الذى يعرض به سكستوس الدليل المستمد من النظام الكونى ، فيؤكد الأصل الرواقى لهذه الحجج . فمادة الكون لا متحركة ، ولا شكل لها فى ذاتها ، غير أن التجربة تكشف عن عالم ذى حركة منتظمة ، وأجسام ذات أشكال محددة ، ومن ثم لابد من وجود محرك كلى ، أو صانع ، يشيع فى الكون بوصفه روح العالم ، مثلما تحرك الروح الفردية الجسم الانسانى. وهذه الحجة تنهض على وجود روح كونية باطنة ، لا على وجود اله متعال . وتقرر الحجة الثالثة أن انكار الله يقلب الفضائل جميعا رأسا على عقب ، وبالتالى سيجعل الحياة الشخصية والاجتماعية أمرا لا سبيل الى احتماله . والتعريفات الرواقية للعدالة والحكمة والقداسة ، وغيرها من الفضائل ، محوطة باطار بحيث تتضمن فى معانيها اشارة الى الطبيعة الالهية . وفى الحجة الأخيرة محاولة للرد على الاعتراضات الالحادية مثل الاعتراض القائل بأن الاله لا يتمتع الا بوجود مثالى ، كوجود الحكيم الرواقى الشهير الذى لا وجود له .

ومعظم حجج « سكستوس » التى يرد بها على هذه الاعتراضات تستند الى التقدير الضعيف غاية الضعف الذى يضعه الفلاسفة اليونانيون السابقون على المسيحية عامة لفكرة اللاتناهى واللاتجسد . فهم لا يعدون هاتين الصفتين من كمالات الوجود الفعلى ، بل من نقائصه . فاللاتناهى معناه الوجود الناقص ، والافتقار الغامض الى طبيعة متعينة ، على حين أن اللاتجسد معناه

غياب الأساس العضوى للفعل • وبالتالى اذا كان الله لا محدودا وبغير جسم، فانه سيكون أيضا بلا حياة وعاجزا عن انفعل • والافتراض الضمنى هنا هو أن الحياة والقدرة الفاعلة يرتبطان دائما بالجسم العضوى المتعين • وهذا الضرب من الهجوم قد فقد قوته الأصلية خلال القرن السادس عشر نتيجة للتطورات المسيحية التى دخلت على الفلسفة واللاهوت ، غير ان حجة أخرى قائمة على طبيعة الفضيلة احتفظت بما فيها من جاذبية • فاذا كان الله متحليا بالفضائل كلها ، فلابد ان يكون خاضعا لشروطها الداخلية ، فهو لا يمكن أن يملك — على سبيل المثال — فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير، وبالتالى قابلية فساد وجوده • واذا كانت الحكمة هى معرفة للأشياء خيرها وشرها ، اذن ، فلا يمكن أن يكون الله حكيما دون أن يتعرض مباشرة للعذاب والشر • وقد أنكرت هذه المصادر — شأنها فى ذلك شأن هوايتهد Whitehead وبرايتمان Brightman وغيرهما من المنادين المعاصرين بوجود جانب متناه متلق فى الله — امكان معرفة الشر الا بمعاناة تجربة فعلية للعذاب والمحدودية /

واعلن سكستوس نفسه أن الحجج المتضاربة تؤدى الى الاحراج ، مما يرغمه على الانتهاء الى أن مشكلة وجود الله لا سبيل الى القطع فيها برأى، ويتقدم باعتبارين ايجابيين لتدعيم التعليق الشكاك للحكم فى هذه المسألة :

(١) وجود الله مسألة غير بينة nonevident ، ذلك أنها لو كانت سابقة على البينة pre-evident لما تنازع الفلاسفة حولها • ومع ذلك فان وجود الله غير البين لا يمكن البرهنة عليه من حقيقة أخرى تؤخذ على أنها نقطة البداية فى الاستدلال ، ذلك أن النظرية الشكاكة فى البينة تدحض أى برهان على الموجودات غير البينة المتميزة عن ادراكاتنا الحسية • فاذا كانت نقطة البداية فى البرهان المقترح هى نفسها سابقة على البينة ، كان وجود الله بينا هو أيضا ، ما دامت الحركة الصحيحة الوحيدة للعقل النظرى هى وصفه الدقيق لما هو بين فعلا قبل القيام بأية محاولة للاستدلال • ولكن اذا كان وجود الله سابقا على البينة باندراجه داخل حقيقة بينة ، فلا حاجة بنا الى أى دليل ، كما لا يمكن قيام أى نزاع • فاذا كانت نقطة البداية فى دليل ما غير بينة ، فانها ستبقى كذلك دون علاج ، وبالتالى ستمتنع

أى استدلال على الله من أن يستقر استقرارا صحيحا على مثل هذا الأساس البرهانى .

(٢) ويتساءل سكستوس بعد ذلك عما اذا كانت العناية الالهية وتدبير الكون أمرين نستطيع معرفة وجودهما . والامكانيات الثلاث هى أن الله يمارس علمه السابق وتدبيره بالنسبة للأشياء جميعا ، أو بالنسبة لبعضها ، أو بالنسبة للاشىء على الاطلاق . ويسارع « سكستوس » الى استبعاد العناية الكلية لأنها لا تتفق مع وجود أى شر فى الكون . أما العناية الجزئية فتثير هذا السؤال : لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولا يهتم بها جميعا ؟ فاذا كان لديه الارادة والقدرة على العناية الكلية ، فسوف يعنى بالأشياء جميعا ، بيد أن وجود الشر يستبعد هذا الحل . فاذا وجدت لديه الارادة ، ولم توجد القدرة ، كان اضعف من مبدأ الشر ، أما اذا وجدت لديه القدرة ولم توجد الارادة ، كان فى هذه الحالة شريرا ، فان لم توجد لديه القدرة ولا الارادة ، كان كائنا ضعيفا وشريرا فى آن معا . وما كان من المحتمل أن يستجيب «سكستوس» بكثير من الحماسة للصورة التى يرسمها وليم جيمس لألوهية محدودة مناضلة تحتاج الى معونتنا الانسانية لكى يسود مبدأ الخير . وبدلا من أن يقبل سكستوس هذا الافتراض ، ينتهى فى بساطة الى أن الموقف الثالث هو أكثر المواقف معقولية ، واعنى به ـ أن الله على قدر تمييزنا ـ لا عناية له بالكون .

ومـا يجعل هذه الحجة الديالكتيكية شـــائقة لدى القراء المحدثين ، هو أن سكستوس (على خلاف « بيل » و « فولتير ») لا ينظر الى المسألة منـذ البداية على أنها مشكلة أخلاقية عن العـلاقة بين اله خير واله شرير فى العالم . ولكنه يقرر فى بساطة ـ دون تدليل على قوله ـ بأن حقيقة الشر تتنافى مع عناية الله الشاملة . وينصب اهتمامه على استخدام تحليل العناية الالهية بوصفه سندا معرفيا (ابستمولوجيا) للموقف الشاك فى قدرتنا على معرفة الله . « فاذا لم يكن الاله يمارس فكرا مسبقا عن أى شىء ، ولم يكن ثمة وجود لعمل أو نتاج من صنعه ، لم يعد هناك من يستطيع أن يعين مصدر ادراك وجود الاله ، ما دام لا يظهر بنفسه ، ولا يدرك بواسطة أى شىء من صنعه (٨) » . واذا لم يكن للاله علم سابق بالكون ، لم يحمل الكون

أى شبه بالاله يمكن أن يكتشفه العقل الانساني ، وأن يستخدمه أساسا لبرهان عقلى على وجود الاله · فوجود الاله غير بين فى ذاته (الحجة رقم ١) ، ولا وجود لأى أســاس فى الأشياء الأخرى للوصــول الى وجوده عن طريق الاستدلال (حجة رقم ٢) ·

ومن المشكوك فيه أن يكون « سكستوس » قد بقى داخل حدود مذهب « بيرو » فى تعليق الحكم ؛ ذلك أن تفكيره يؤدى الى انكار صريح لامكان معرفة وجود الله ، أيا كان انكاره ــ المرتــد على افكاره الســابقة ــ بأنه التزم أية التزامات سلبية · فمن العسير أن نمنع مذهب « بيرو » من التحول الى مذهب الشك الأكاديمى دون اضعاف التحليل نفسه · والحجة كلها قائمة على النظرية الظاهرية فى البينة وفى موضوع المعرفة ، وحين يتبع المرء هذه النظرية دون تناقض ، فانها تؤدى الى رفض حاسم لامكان اثبات وجود الله اثباتا صحيحا ·

ولقد كانت النزعة الظــاهرية phenomenalism عند الشــكاك الاغريق أمرا شجعه تهافت النظريات الرواقية والأبيقورية فى المعرفة · وجاء الشكاك فعمموا عجز هذه النظريات عن تفسير نشأة التصورات العامة واشارتها الى الأشياء الحقيقية ، وانتهوا من ذلك الى أنه لا وجود لمعرفة وراء البينة المباشرة لظواهر الحس . بيد أن مسألة من المسائل المتحدية التى يثيرها الاحياء الحديث لمذهب الشك هى : هل من الممكن قيام رأى آخر عن البينة وعن موضوع المعرفة فى ظروف تاريخية ونظرية مختلفة ؟ فلقد كان رواد الحركتين العقلية والتجريبية مقتنعين بأن مشكلة النزعة الظاهرية ينبغى أن يعاد وضعها بطريقة جديدة ، لا أن تتكرر بنفس العبارات القديمة ، كما كان اتجاه معظم الشكاك المحدثين ·

ولم يكن سكستوس امبيريقوس المصدر القديم الوحيد للموقف المتشكك نحو الاله فى عصر النهضة · فكتاب بلينى Pliny فى « التاريخ الطبيعى » و «محاورات» لوسيان ، و «بحوث» بلوتارك عن «النبوءات» وآلهة المصريين ــ هــذه الأعمال جميعــا قد أثارت كثيرا من الشكوك حــول وجــود الاله ، والعناية الالهية ، والعبادة الدينية ، وخلود الروح الانسانية · وفى قصيدة

لوكريشيوس العظمى عن « طبيعة الأشياء » وجد قراء عصر النهضة نظرة ذرية الى العالم ، استبعد منها الله والخلود · غير أن شيشرون قد شجع قبل كل شيء على اشاعة جو عقلى من الشك ببحثيه عن « طبيعة الآلهة » و « عن التنبؤ » · وقد طور شيشرون ـ وهو من الشكاك الأكاديميين ـ طريقة توازن القوى ببراعة أدبية عظيمة ، وذلك لكى يحدد أكثر المواقف احتمالا من المشكلة·واستخدم قالب الحوار لكى يكشف عن تهافت اللاهوت الطبيعى عند كل من الأبيقوريين والرواقيين · وسرعان ما فطن « مونتانى » وغيره الى المنطق المتفوق الذى ينطوى عليه حوار المتحدث باسم نزعة الشك عندما أخذ يفند حجج وجود الله القائمة على الاتفاق العام ونظام الكون · غير أن شيشرون قد أكد ـ فى موضع آخر ـ ايمانه بالله وبالخلود ، وبدين مفيد من الناحية الاجتماعية · وكان أعمق ما أثر فى خيال كثير من أصحاب النزعة الانسانية تلك الملاحظة الختامية الذى يقول فيها المدافع عن الشك فى « عن طبيعة الآلهة » : « لقد افضيت بكلماتى ، لا لكى اهدم الايمان ، بل لكى أقدم لكم صورة عن الغموض الذى يكتنف المسألة كلها (عن وجود الله ، والطبيعة الجوهرية) وعن الصعوبات التى تواجه أية محاولة لتفسيرها»(٩)· والاعتقاد بان اليقين النظرى فى هذه المسألة يتجاوز قدرتنا، مع القول بأن الحياة العملية تتطلب اعتقادا فعالا بالله والخلود هو بالضبط هدف مونتانى وشارون ، الوريثين الروحيين لسكستوس وشيشرون فى عالم عصر النهضة ·

٢ ـ مونتانى وشارون

ينظر عقل ميشيل دى مونتانى (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) فى اتجاهين : فهو يعبر تعبيرا أدبيا كاملا عن حركة فكرية شكاكة أخذت تنضج فى فرنسا على مدى نصف قرن من الزمان ، كما يزود الكتاب الشكاك الذين ظهروا فى العصر التالى بنبع لا يغيض ماؤه · ولقد كانت الأعوام الخمسون التى سبقت الطبعة الأولى من « مقالات » مونتانى (١٥٨٠) أعواما مضطربة فى تاريخ فرنسا الفكرى وفى الحياة الفرنسية السياسية والدينية على السواء · ففى مستهل هذه الفترة ، غمرت فرنسا طبعات من الشروح على أرسطو ، كتبها فلاسفة ايطاليون وعلى رأسهم « بيترو بومبوناتسى » Pietro

Pomponazzi من جامعة بادوفا . وكان أتبـاع بومبوناتسى المقتنعون به ، يشـغلون كراسي الفلسـفة الرئيسـية فى باريس ، وعملوا على نشر شرحه لارسطو المأخوذ عن ابن رشـد . ومن هؤلاء البادوفيين ذوى النفوذ كان فرانشسكو دى فيكوميركاتو Francisco de Vicomercato الذى كان أسـتاذ الفلسـفة الملكي (المعين من قبل الملك بمنحـة ملكية) فى باريس من سنة ١٥٤٢ حتى سنة ١٥٦٧ . وفى خلال النصف الأخير من ذلك القرن، ساعدت مؤلفات جيرونيمو كاردانو Geronimo Cardano على نشر مذهب مدرسة بادوفا الطبيعى (١٠) .

وكانت الأرسطية الفلسفية التى عرضـها بومبوناتسى وأتباعه تذهب الى أن الفلسفة البحتة لا تستطيع أن تدافع عن خلق حر ، أو عن عناية الهية ، أو عن خلود شخصى . وعلى هذه النظريات أن تنسحب أمام براهين فلسفة الطبيعة الصلبة التى تؤيد أبدية المـادة ، وحتمية القوانين الطبيعية للحركة ، وفناء روح الفرد الانسـانى بموت الجسـد . وكل ما تسـتطيع الفلسفة أن تؤكده هو أن الله ليس خالقا حرا ، بل صانعا ضروريا لعالم الحركات المـادية ، ولابد أن تتمشى أفعاله مع قوانين الطبيعة العامة ، وبهذا تنكمش العناية حتى تصل الى نقطة التلاشى ، وتعزى المعجزات الى الجهـل الانسانى بقوى الطبيعة . وتستند الأخلاقيات الى النظرية الرواقية الباطنية الخالصة عن العدالة الطبيعية ، لا على الجزاء الالهى أو الخلود الشخصى . وثمة جانب معين من العقـل الانسـانى يبقى بعد الموت ، ولكنه لا يبقى الا من خلال اندماجه فى العقل الكلى اللاشخصى . وكان فلاسـفة الطريقة البادوفية يبرزون عادة ـ هربا من الرقابة اللاهوتية السائدة ـ تلك التفرقة بين ما تبرهن عليه الفلسفة وما يعلمه الايمان بوصفه حقا . ومع أن الخلق والعناية الالهية والخلود لا تتمتع بأى سند برهانى فى المجال الفلسفى ، الا أنها تظل بلا مساس بوصفها حقائق أو بنود الايمان المتعالى على الطبيعة. وهذه النظرية المريحة عن نوعين منفصلين تمام الانفصال من القضايا كانت ذات مزايا عديدة بوجه خاص بالنسبة لأصحاب المراكز الجامعية ، كما كانت الحال فى بادوفا وباريس حيث كان الفلاسفة حريصين على عدم الاصطدام بالكلية اللاهوتية .

وفى مواجهة هذا المذهب الملزم للنزعة الطبيعية الفلسفية philosophical

naturalism فقد كثير من المسيحيين الذين عاشوا فى فرنســا القرن السادس عشر - ثقتهم فى فلسفة أرسطو التى بدت لهم كفقدانهم لكل ثقة فى العقل الانسانى وفى المغامرة الفلسفية ككل سواء بسواء • فلما كانوا غير متأهبين لقبول ذلك الموقف الفصامى الذى يتطلبه الانشقاق بين البراهين الفلسفية وحقائق الوحى ، فقد أصبحوا شــكاكا فى قدرة العقــل الطبيعى والفلسفة على الوصول الى أية معرفة يقينية • وهكذا تبدى مذهب الشك فى المسائل الفلسفية على انه أسلم طريق للحفاظ على الايمان الأرثوذكسى ، وهــذا هو الدافع الذى يكمن وراء انشكاك الايمانيين fideistic skeptics الذين سعوا الى الجمع بين الشك فى قدرات العقــل الطبيعية وبين الايمان بوحى متعــال على الطبيعة • وانا لنجــد جرعة قوية من المذهب الايمــانى فى أعمال تمثل هذا الاتجاه فى كتاب مثل « خطبة عن عدم اليقين فى العلوم وغرورها وعن ســـــمو كلمة الله » (١٥٢٧) تأليف كورنيليوس أجريبا Cornelius Agrippa ، وكذلك فى كتــاب « الأكاديميـــة » (١٥٤٨) لعمرتالون Omer Talon وكتـــاب « لا شىء يعـــــــرف » (١٥٨١) لفرانشسكوسانكس Francisco Sanches ، فهؤلاء الكتاب نددوا بأرسطو تنديدا قويا بوصفه عدوا للحق المســيحى ، كما هاجموا فلاســفة بادوفا وأتباعهم بوصفهم لصوص الايمــان • وربما اســتخدم « سانكس » نزعة الشك أيضا بحسبانها سلاحا ضد التأكيدات القطعية التى نجدها فى نزعة برونو الطبيعية الالهية الشاملة •

غير أن الاهتمام بحقائق الوحى لم يكن العامل الوحيد الذى يفسر لنا انتشار مذهب الشك انتشارا واسعا ابان عصر النهضة الفرنسى المتأخر • فلقد كان هناك - بالاضافة الى الشكاك الايمانيين - اتجاه قوى مماثل ينحو الى مذهب الشك المتحرر (١١) Freethinking skepticism • فلقد كان بعض المفكرين الأحرار أو الاباحيين ملحدين أصلاء ، بيد أن معظمهم كانوا ممن يمكن أن نطلق عليهم اليوم اسم التاليهيين deists ، أو رجال الدين الطبيعى ، أعنى أنهم يؤمنون بالله ، وبالقانون الأخلاقى الرواقى فى معظم الأحيان ، ولكنهم لم يكونوا يؤمنون بالمســيح أو بالكنيسة • وكانت هذه الجماعة تذهب الى أنه ، لا الحقائق الطبيعية ، ولا الحقائق العالية على الطبيعة، يمكن أن تعرف بواسطة العقل النظرى ، وبالتالى فقد أدت نزعة الشك

المتحررة اما الى الشك التام والفوضى الأخلاقية ، أو الى اعتقـاد عملى محض فى الله ، وفى قانون أخلاقى طبيعى ، دون أى وحى متعـــال على الطبيعة ، أو دون أية عبادة ٠

ومن العسير حين نتعرض لحالة كاتب شكاك أن نحدد ما اذا كان ايمانيا أو مفكرا حرا ، لأن الحد الفاصل بين الاثنين غامض متحول ٠ وربما كان « مونتانى » مثلا طيبا على هذا الغموض ، ولكن من الأرجح أن موقفه الشخصى كان هو موقف الشك الايمانى بعد أن أجريت عليه عملية تقطير بواسطة ذكاء تحليل صريح صراحة شديدة ٠ ولعله طبع حكم سكستوس امبريقوس فى عقله وحساسيته بأعمق مما هى مطبوعة على رفوف مكتبته ٠ ومع أنه قد أثنى على أسباب الراحة التى توفرها الوسادة الناعمة للخيال والاعتقاد غير النقدى ، فانه لم يســمح لنفسه بالنعاس طويلا ، ولهــذا فقد تأرجح باســتمرار ـ كما فعل ديفيــد هيوم ـ بين التســليم العملى المريح للآراء السائدة ، وبين أعنف فحص ذاتى وأشده تعذيبا لنفسه ٠

والانسان الطبيعى ـ كما يراه مونتانى ـ كتلة من الضعف والفساد يخفيهما غروره الهائل ٠ والهدف الذى ترمى اليه « المقالات » هو أن تبدد أية أوهام متعجرفة عن قوة الانسان وكرامته : «ينبغى لنا أن نعريه»(١٢)٠ والعقل الطبيعى غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود لأنه يعتمد تمام الاعتمـاد على الحواس التى تعمـل دائما على تشـــويه المواد التى تتلقاها من العالم ٠ وما دامت الحواس لا تكشف شـيئا موثوقا فيه عن الأشـياء ، وانما عن انطباعاتنا الخاصة فحسب ، فان العقل وبراهينة المزعومة جميعا تظل حبيســة داخل الذاتية الانســانية ٠ وما التفكير البرهانى الا نوع من التعقــل ، ولا تعكس أفضل جهودنا لبلوغ الموضــوعية سوى عواطفنا الخاصة ، وما فى تركيبنا من وضاعة ٠ وما من شىء مقدس أو نبيل الا وننزل به الى مستوانا ، ليخدم غاياتنا الأنانية ٠ وحتى الدين لا يستثنى من هذا الدافع الأنانى النفعى الذى يسيطر على الطبيعة الانسانية ٠

ومع أن مونتانى لا يعبر عن شكه فى وجود الاله ، الا أنه يعزو أى يقين نملكه عن هذا الموضوع الى هبة الايمان ٠ فمن هذا المصدر الأخير نتلقى اليقين بأن الله قد وسم العالم المرئى بطابعه ، وهذا العالم يشهد بجلال

طبيعته . بيد أن عقلنا الفطرى أضعف من أن يميز الملامح الالهية فى الأشياء ، حتى ولو استطاع أن يتغلب على ضروب التصور فى الاحساس ، وأن يفهم العالم المادى فى حقيقته الخاصة • ويطيب لمونتانى أن يستشهد بأقوال القديس بولس عن الاله الذى لا نستطيع معرفته ، وبأقوال القديس أغسطين عن أن الله يعرف معرفة أفضل بألا يعرف • فهو يفسر هذه العبارات الشهيرة بالمعنى البيرونى بأن العقل لا يستطيع أن يثبت شيئا عن الاله ، لأن وجوده وصفاته تند عن نطاق قدراتنا العارفة • وهكذا لا يتبقى مكان فى التفكير الطبيعى لتأكيدات العقليين الأرثوذكس الواثقة فى نفسها ، أو لانكارات الأرسطيين البادوفيين الواثقة فى نفسها أيضا •

أما فيما يتعلق بنظرية الخلود فانها •• « ذلك الشطر من المعرفة الانسانية الذى يعالج بأعظم أنواع التحفظ والشك • فلنعترف بأمانة أن الله وحده هو الذى أخبرنا به ، والايمان ، لأنه ليس درسا من دروس الطبيعة أو دروس عقلنا (١٣) » • ويشير مونتانى الى التباين الشديد فى الآراء حول هذا الموضوع بوصفه شاهدا فصيحا يؤيد منهج الشك فى تعليق الحكم • والانسان جاهل بطبيعته الخاصة ومصيره مثلما هو جاهل بالوجود الالهى • وبدلا من أن ينصب نفسه مقياسا للأشياء جميعا ـ ذلك الحلم الأحمق الذى يراود النزعة الانسانية الجوفاء ـ عليه أن يعترف فى أمانة بقرابته للحيوانات ، وانغماسه التام فى الطبيعة ، أو فى غمار الصيرورة ، وأن يعترف أيضا بالأصل العرفى لمقاييسه الأخلاقية • فاذا صبت نفسه الى شىء أكثر سموا ، فعليه أن يتقبل هبة الله والايمان الحرة وحدها •

ويتحير المرء أحيانا ـ فى أثناء قراءته لمونتانى ـ أين يضع الخط الفاصل بين وضع انسان الايمان الذى يسخر من كل دفاع فلسفى عن الحقائق الدينية وبين ذلك النوع من النقد الذاتى الذى لا يعفى المعتقدات الدينية نفسها ، من حيث انها تدعى احتواءها على الحقيقة • ويتضح موقف الشك الايمانى وضوحا أشد فى حالة الوريث الروحى الشرعى لمونتانى : بيير شارون Pierre Charron (١٥٤١ ـ ١٦٠٣) ، وهو قس وواعظ ذائع الصيت فى باريس والأقاليم ، وكان قد ألف فى أثناء اقامته فى بوردو (حيث

قابل مونتانى عدة مقابلات شخصية) بحثا عن « الحقائق الثلاث » (١٥٩٣) يعد دفاعا عن الله ضد الملحدين ، ودفاعا عن المســـيحيين ضـــد الوثنيين أو المؤلهة ، وعن الكاثوليكية ضد البروتستانت • وكان يشعر أن التنوعات المتفرعة عن الايمان الكاثوليكى التام ترجع الى الاستخدام المغرور للعقل ، ومن ثم فقد عاد شـــارون الى الايمانية الشـــكاكة كطريقة متطرفة لنقض معارضيه ، وهذا موقف عرضه فى كتابه الكبير « عن الحكمة » (١٦٠١) • ومع أنه كان كاتبا فحـــلا ، الا أنه كان يفتقر الى المواهب الأســــــلوبية والى الفروق الدقيقة التى امتاز بها مونتانى • ولترجمة هذا فى المصطلح الفلسفى نقول ان الاختلافات بينهما نشأت عن أن مونتانى كان من أتباع «بيرو» ، على حين كان شارون شكاكا أكاديميا ينكر انكارا صريحا أن يصل الانسان الى أية معرفة طبيعية يقينية ، وان كان يستطيع الوصول الى درجات مختلفة من الاحتمال العملى • ولمـــا كان « شارون » يفتقر الى تناول مونتانى الذى يتميز بالتعقيد وتعليق الحكم ، ولمـــا كان قد وضع مجملا لنظرية أخلاقية رواقية متميزة عن الايمان وعن اللاهوت الأخلاقى ، فقد أمد الاباحيين الذين عاشوا فى أوائل القرن السابع عشر بذخيرة من النصوص المنفصلة الجاهزة التى يمكن استخدامها فى أغراض تتعارض تعارضا مباشرا مع مقصـــده • وأدت هذه الحالة الى أن أصبح « شـــارون » هدفا مفضـــلا لهجوم أوســـاط السوربون والأوســـاط المدرسية ، ومع كل هذا لم يكن ثمة أســـاس متين للارتياب فى اخلاصه الدينى •

* * *

وفى الكتاب الأول من «الحقائق الثلاث» عرض شارون عدة أدلة تقليدية على وجود الله ، ومن بين الأدلة الفزيائية ، أدرج البراهين المستمدة من العلة الكافية والعلة الغائية ، والحركة ، والتناهى ، والتكوين ، وانسجام الكون ، ودرجات الخيرية، كما ذكر أيضا الدليل الأخلاقى المستمد من الاتفاق الشامل، والدليل القائم على المعجزات والنبوة • ولم يعترف ــ كما لم يعترف معظم معاصريه المنتمين الى جميع المـــدارس ــ بتنـــاول ميتافيزيقى متميز من الله ومن الروح بمعزل عن فلسفة الطبيعة • ولمـــا كان شارون ينظر الى هذه الفلسفة الأخيرة على أنها لا تملك سوى يقين محتمل ، فان تلك الأدلة على وجود الله لا تزيد على كونها حججا احتمالية أو « شبه حقيقية » • أما فى حالة طبيعة الله وصـــفاته ، فان شـــارون لم يسمح حتى بالتدليل الاحتمالى :

فالتفاوت التام بين طبيعتنا المتناهية ووجود الاله اللامتناهي يحرمنا من أية وسائل عقلية طبيعية لتحديد الطبيعة الالهية . وأوصى شارون - مرددا صدى مونتاني في هذا المجال - بأن نمتنع عن وضع أي وصف تفصيلي لماهية الاله ، وأن نظل قانعين باعترافنا به على أنه مصدر الكمال والخير اللامتناهي، وان كنا لا نستطيع معرفته بالوسائل الطبيعية .

والدافع المتحكم وراء بحثه « عن الحكمة » هو تصميمه على صيانة التعالي الالهي من جنوح العقل الانساني الى النزول بالاله المتعالي الى مستوانا . ويتحدث «شارون»بسخرية لاذعة عن أولئك الأشخاص المتطيرين المستهترين الذين يعاملون الاله وكأنه قاض فيبلدة صغيرة ، يتصف بالقسوة والجبروت في لحظة ، وبالبساطة والتسامح في اللحظة التالية . ان جلال الاله تنتهكه هذه التأكيدات اليسيرة التي نطلقها عن طبيعته وسلوكه مع العالم . بل ان «شارون» ينتهز هذه المناسبة ليصحح ما ذهب اليه مونتاني من أن الله هو ذروة جهودنا لتخيل الكمال المطلق . ولما كان هذا القول قد يتضمن ان الله هو نوع من «التصور الحدى» limit-concept للعقل الانساني (كما يدعى أحيانا مذهب اللاأدرية المتأخر) ، يلاحظ شارون أن « أدق من ذلك أن الاله فوق أقصى جهودنا وأعلاها ، وفوق كل تخيلاتنا عن الكمال بصورة لامتناهية » (١٤) . وقد أوجز جون درايدن هذه الفكرة السديدة في بيتين اذ يقول :

« دع العقل يطير وراء فريسته ،

ولكن كيف يستطيع المتناهي أن يقبض على اللامتناهي ؟ » .

وما لدينا من يقين عن الاله اللامتناهي يأتي الينا من الايمان الديني وحده ، ومن التسليم بكلمة الله ، ولا يأتي الينا من تفكيرنا الطبيعي أو من طموحنا الى الكمال .

ومع ذلك ، فثمة وظيفة مزدوجة للحكمة الانسانية : أن تمهد الطريق للايمان العالي على الطبيعة ، وأن تضمن الكمال الطبيعي الأخلاقي للانسان. والوظيفة الأولى يتصورها شارون تصورا يتعارض تعارضا تاما مع النظرة

التوماوية الى الفلسفة بوصفها قادرة على بلوغ بعض الحقائق الطبيعية عن الله والانسان ، وعلى الدفاع عن معقولية الايمان المسيحى • وبدلا من ذلك، تساعد الحكمة الانسانية الايمان باعترافها بعجزها المطلق عن الوصول الى اية حقيقة نظرية • وكان «شارون» أبعد من أن يلمح أى عداء بين مذهب الشك والمسيحية ، بل انه يثني على مذهب الشك بوصفه أفضل تمهيد ممكن للعقل حتى يتلقى الوحى المتعالى على الطبيعة •يتساءل شارون ــ وهو يضرب مثلا ازدادت شعبيته بعد ذلك فى عصر ارتياد الشرق والنفاذ الى حضارته ــ : ما افضل وسيلة لاقناع حكيم صينى باعتناق المسيحية ، ان لم يكن ذلك باقناعه أولا بأن المذاهب الفلسفية جميعا ليست الا مجرد آراء مشكوك فيها • وعلى المبشر المسيحى أن يقترب من العقل الشرقى ممسكا الكتاب المقدس باحدى يديه ، وسكستوس امبيريقوس باليد الأخرى ، ذلك أن مذهب الشك عبارة عن مطهر شاف يقضى على التصورات الزائفة عن الاله ، وعلى التحيزات التى تعترض سبيل التسليم بالوحى المسيحى •

ويعد «شارون» نصيرا متحمسا للدعوى القائلة « بأن الله قد خلق الانسان فعلا لمعرفة الحقيقة ، غير أن الانسان لا يستطيع أن يعرفها بنفسه أو بأية وسائل انسانية ••• لقد ولدنا للبحث عن الحقيقة : أما امتلاكها فشىء تقدر عليه قوة أعلى وأعظم » (١٥) • والحواس ذاتية مضللة الى ابعد حد ، أما العقل الذى هو أداة الفيلسوف ، فاشبه بنعل « ثيرامينيس » الأسطورى الذى يناسب أى قدم ، كما يشبه شارون نشاطه بنشاط حيوان «القارض» الذى يضل فى المتاهات الأرضية والجحور المظلمة دون أن يصل أبدا الى فريسته . ان الطبائع الحقيقية للأشياء تند دائما عن منال الفيلسوف، ما دامت حتى أفكارنا الفطرية العقلية لا تتمتع بأية صحة موضوعية • وبعد أن نزع شارون عن الانسان اية بصيرة نظرية بالوجود ومبادئه العلية ، يدعو الباحث عن الحقيقة أن يسلم بالايمان المسيحى الذى يمده بالحقيقة اليقينية الوحيدة عن الاله وعن المصير الانسانى •

ولا تستطيع الحكمة الانسانية أن تقدم خدمة أكثر بنائية الا فى المجال الأخلاقى من التدليل العملى والاحتمالات ، فهى تستطيع هاهنا أن تطور

نظرية الفضيلة الحقة التى تضمن كمال الانسان الطبيعى الأخلاقى من حيث هو انسان • ولشارون مفهوم رواقى عن الأخلاقية استعاره فى شطر كبير منه ــ من مفكرين رئيسيين فى عصر النهضة أيدا الرواقية المسيحية هما : يوستوس ليبسيوس Justus Lipsius وجيوم دى فير Guillaume Du Vair فهو يفسر ــ مثلهما ــ التعليم الرئيسى للأخلاق المسيحية باتباع الطبيعة على أن معناه : اتبع قانون الله ، والعقل العملى • وهو يحدد نطاق الفضائل التى تنظم الحياة الشخصية والحياة الاجتماعية معا على نحو أكثر تنظيما من مونتانى • ويبدو أن شارون لم يكن غافلا عن امكانية قيام المفكرين الأحرار بمحاولة فصل هذه التعاليم الأخلاقية عن دعوته الملحة أيضا الى التسليم بالوحى المسيحى ، ذلك لأنه ينصح الرجل الحكيم ، او الفاضل حقاً ، بان يجمع بين الأخلاقية الطبيعية والدين العالى على الطبيعة فى توليف شخصى واحد (١٦) • وبهذا يكون على حكيم عصر النهضة المتأخر ان يكون شكاكا فى المجال النظرى ، رواقيا فى المسائل الأخلاقية ، ومسيحيا فى دينه •

وأيا كان الاخلاص الشخصى للعقيدة التى تكمن وراء هذا التوليف المقترح ، فقد كان أضعف ــ من حيث تركيبه الداخلى ــ لأن يصمد أمام نقد الشكاك الأحرار • فلم يكن مونتانى أو شارون يملكان الحذق الفلسفى الذى يملكه نموذجهما الاغريقى سكستوس امبيريقوس • فقد سلما فى بساطة بمقدمة المذهب الظاهرى دون أن يعيدا التفكير فى مشكلة الادراك الحسى والتدليل المنطقى • وكان اسهامهما الرئيسى هو اعادة تشكيل مذهب الشك داخل السياق الحديث للنزعة الانسانية وللمسيحية • بيد أن المعارضة المتربصة بين العقل الطبيعى وسلطة الايمان لم تلبث أن ظهرت فى يسر على هيئة تسليم بأن فعل الايمان العالى على الطبيعة اما أن يكون التزاما غير معقول تماما ، أو التزاما يقوم على أسس من العرف أو البدعة (الموضة) الاجتماعية • وكان تعليق مونتانى الساخر: «بأننا مسيحيون بنفس الطريقة التى نكون بها بيريجوديين أو ألمانا» كان هذا التعليق مدعما للأسس اللاعقلية والبرجماتية للمفهوم الايمانى للعقيدة المسيحية (١٧) • وكان تقدير بعض الاباحيين المتطرفين لتسليمنا بقانون طبيعى أخلاقى مماثلا لتقدير مونتانى• فاذا كان العقل الطبيعى على مثل هذا العجز فى المسائل النظرية جميعا ، فلابد من تبرير خاص قبل أن يمنحه المرء ثقته بوصفه مصدرا للحكمة

العملية الأخلاقية . ومثل هذا التبرير الفلسفي لم يأت من جانب شارون، ومن ثم فقد كان الأثر الخالص لموقفه هو أنه عرض للخطر الحكمتين اللتين سعى الى تأييدهما بوسائل الشك وأعنى بهما : الحكمة الدينية ، والحكمة الأخلاقية .

٣ ـ جاسندى وهوبت

كان مذهب الشك ـ خلال القرن السابع عشر ـ قوة مزدهرة وان تكن ذات حدين فى الحياة العقلية الفرنسية . وكان الاتجاه المضاد للمسيحية ممثلا فى أشعار تيوفيل دى فيو Théophile de Viau ، وفى القصيدة التأليهية المجهولة المؤلف ، تحت عنوان : « عدو ـ المتعبد » أو رباعية مؤله (انتشرت هذه القصيدة انتشارا واسعا قبل سنة ١٦٢٢) . وفى خلال الشطر الأكبر من هذه الفترة ، كان الجناح المتطرف من الالحاد الشكاك يخضع للتحريم العام . أما الموقف الايمانى الشائع والأسلم فكان يعتنقه أشخاص يلزمون جانب الحذر مثل جبرييل نوديه Gabriel Naudé (الذى أصبح فيما بعد أمينا لمكتبة الكاردينال مازاران ومستشاره المقرب) وفرانسوا دى لاموت لوفاييه François de La Mothe le Vayer (الذى عمل مع ريشيليو ، وعهد اليه بتعليم ولى العهد) (١٨) . وهؤلاء الرجال المسئولون أصدروا كتبا كان فيها النقد « البيرونى » منصبا بكل ثقله على الحواس، وعلى الاستدلالات العقلية فى الميتافيزيقا والأخلاق ، وعلى الأسس التاريخية للعقيدة الدينية ، ولكنهم كانوا من الحيطة بحيث أبدوا بعض التحفظات فى صالح حقائق الوحى ، وأحجموا عن شن هجماتهم الصريحة على المسيحية . وكان «نوديه» و «لاموت لوفاييه» على شىء غير قليل من التردد فى المجال العملى ، حيث منحا تأييدهما للسلطة الملكية ، ولسياسة التوحيد الدينى لفرنسا . وكان اتجاههما مزيجا متميزا من الشك النظرى والشمولية العملية practical totalitarianism التى تواترت فى العالم الغربى من مكيافلل حتى يومنا هذا . وكانا ـ بسبب شكوكهما حول المبادىء الأخلاقية العامة ، وواجبات الحاكم نحو الاله ، وأصل الكنيسة العالى على الطبيعة ـ كانا مساهمين متحمسين لنمو النزعة المطلقة فى السياسة ، وللصورة الشكاكة لدين للدولة تحافظ عليه وتنشره بالقوة .

من أطرف العقليات وأعقدها بين الشكاك قبل سنة ١٦٥٠ كان بيير جاسندى Pierre Gassendi (١٥٩٢ـ١٦٥٥) قسيس مدينة دينى Digne والأستاذ الملكى للرياضيات فى باريس ، والمضيف الريفى «لنوديه»و«لاموت لوفاييه» • وقد عرض مذهبه فى الشك الايمانى على مرحلتين : (١) هجوم مدبر على الاسكلائية الشائعة و(٢) تفسير مسيحى للمذهب الذرى atomism والمذهب الأبيقورى يرمى من ورائه الى تجاوز ضروب النقص الفلسفية فى مذهب شارون الايمانى ، وأن يجعل المسيحية ــ فى نفس الوقت ــ جذابة فى عصر برجماتى • وقد عرض آراءه السلبية فى كتاب ذى عنوان استفزازى هو « أدلة غير تقليدية ضــد أتبــاع أرسطو » (١٦٢٤ ــ ١٦٢٧) ويضم مختارات من محاضراته الفلسفية فى جامعة «اكس» • وهذا الكتاب الذى يتردد بين فقراته فى كثير من الأحيان ذلك التعجب الساخر : « يا أيها الاله الخالد ! » خليط عجيب من النقد الانسانى للنزعة الاسكلائية الذى كان يمكن أن يكتبه بتراركا أو اراسموس أو راموس ، اذ هو استخفاف شكاك بالعقل الانسانى على طريقة مونتانى ، والتماس حار متلهف للايمان ــ بدلا من الديالكتيك ــ على طريقة شارون •

والطريق الوحيد للخروج من سجن الأرسطية هو انكار أية معرفة أو علم ــ بالمعنى الأرسطى ــ « بأية فكرة يقينية ، بينة عن شىء ما نكتسبها عن طريق علة ضرورية أو برهــان » (١٩) • والشعار الفخــور الذى يقترح جاسندى أن يرفعه الشكاك الحديث هو : « أنا لا أعرف شيئا له الطــابع الأرسطى » أى لا أعرف شيئا عما تكون عليه الأشياء فى طبائعها الحميمة كما يحددها الاستدلال العلى الضرورى والبرهان القياسى • بل ان العلوم الطبيعية والرياضية لا تصل الى البناء الجوهرى للأشياء . ويتوسع جاسندى فى نقده الشاك ليشمل العلوم الحديثة التى لا تستطيع أن تتجــاوز عالم الظواهر • ونوع المعرفة الوحيــد المفتوح للانسان هــو العــلم التجريبى الظاهرى ، أى التفسير المتسق لوقائع الادراك الحسى وظواهره •

وفى هذا الاطار المتشكك الظاهرى قد يبدو أنه لا سبيل الى الصعود بالعقل الى الاله بالوسائل الطبيعية • ولكن ، من المفارقة حقا أن يعنف

جاسندى الاسكلائيين لترددهم فى استخدام مقولة الجوهر بالنسبة للاله ، وبالتالى الحصول على تعريف لـه • فما دامت المقولات هى أدوات العقـل الوحيدة لادراج الأشياء المختلفة داخـل تصور مشترك ، فان اسـتخدام الجوهر بالنسبة للاله لايؤثر فى «طبيعته» الخاصة ، وانما يتعلق فقط بوضع الأشكال فى العقل الانسانى • والسمة المشتركة بين الاله والأشياء الأخرى هى «الوجود» ، أما السمة المميزة للاله فهى الطريقة الكاملة كمالا لامتناهيا التى يوجد بها • وهذا يعطينا نوعا من التعريف للاله على أساس الجوهر ، فهو الكائن الباقى الموجود الذى يتمتع بالكمال اللامتناهى • والأمر الذى لا يفسره جاسندى هو كيف يمكن ان نتأكد من أن ثمة شيئا واقعيا يناظر – حقا – تصور الجوهر الكامل كمالا لامتناهيا • فهو لا يقدم لنا ، فى هذا الكتاب المبكر ، أى شرح لهذه الصعوبة لأنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يعود الى تقرير شىء من المعرفة بالوجود وبالاستدلال العلى •

وقد واجه جاسندى هذه المشكلة فى كتاباته الناضجة الأكثر ايجابية مثل : « ملاحظات على الحياة والأخلاق وحكم أبيقور » (١٦٤٩) ، وعلى الأخص كتابه : « كتيبة فلسفية » (١٦٥٨) ، والغرض المشترك لهذه المؤلفات جميعا هو أن يمنع انهيار الايمان المسيحى نتيجة لهجوم مذهب الشك على المنطق والفزياء والأخلاق التى تنادى بها الاسكلائية المعاصرة • ولقـد تصـور جاسندى خطة جريئة لتفسير مصدرين رئيسيين من مصادر الالحاد فى عصره ، هما : النزعة الذرية ، والنزعة الابيقورية – تفسيرا مسيحيا وايمانيا(٢٠) • ان رد الأشياء جميعا الى عناصرها الذرية يمكن أن يتم فى اطمئنان ، لأن هذا الرد ليس هو الرد النهائى ، اذ لابد أن يخلق الله هذه الذرات نفسها •

ولأن عالمنا يمكن أن ينشأ فحسب عن الذرات المتصفة بميول محـددة او نماذج دينامية ، فان عقلنا مسوق الى تأكيد وجود خالق أعلى ومنظم للذرات وللأشياء المركبة التى تؤلفها • وقـد خفف جاسندى من أبيقـور وعدله فيما يتعلق بأن الله الحر خلق الوجود من العدم ، بقوله بعناية شاملة وباهتمام الهى خاص بالانسان ، كما نقب عند المفكرين الاغريق الأخر بحثا عن بينة تؤكد أنه اذا كانت الروح الحساسة فى الانسان قابلة للفساد ، فان الروح العاقلة أو العقل يتمتع بالحرية والخلود ، كما أنه مهيأ للسعادة الاسمى بتأمل الله •

وقد كان هذا اللجوء المتصل الى المنابع اليونانية القديمة فى الفلسفة يبدو مقنعا جداً للدائرة الحميمة من المعجبين التى تحيط بجاسندى ، بل حتى لرجال العلم من أمثال بويل Boyle ونيوتن اللذين كانا يحبذان التوفيق بين المذهب الذرى والتقوى الدينية • بيد أن تأكيد وجود الاله الذى كان على جاسندى أن يبرره دون الوقوع فى تلك النظرة الى المعرفة التى رفضها من قبل ، بقى هو النقطة الحاسمة فى الفلسفة • وكان جاسندى يبحث عن مركز وسط بين البيرونية الصارمة التى أنكرت امكان الانتقال من السابق على البينة الى ما ليس ببين ، وبين التفسير الأرسطى القائم على المعرفة الجوهرية والبرهان بالعلل الضرورية • وصرح جاسندى بأنه يستطيع أن يجد هذا الموقف الوسط فى النظرية الأبيقورية عن «الاستباق» أو الفكرة الفطرية التى تسبق التجربة وتشكلها (٢١) • والعقل ـ وفقا لهذا الرأى ـ تتحكم فيه مسبقا قدرات فطرية معينة ، أو ميول ديناميــة تهيئه بصــورة ايجابية لتأكيــد وجود الكائنــات المتجاوزة لتجربتنا ولعـالم الظواهــر • والشعور المسبق بالله يؤكد لنا وجوده ، وان لم يمنحنا ذلك أيـة معرفة بطبيعته الجوهرية ، اذ لا يمكن الاقتراب فلسفيا من هذه الطبيعة الجوهرية الا من خلال التفكير فى طبيعة الانسان الخاصة وخلع الشكل الانسانى على الله بطريقة المماثلة •

ويقدم جاسندى برهانين أساسيين على وجود الاله : الشعور المسبق العام عن الله الموجود بين الناس جميعا ، والتأمل الدقيق للطبيعة (٢٢) • وفى البرهان الأول يقلل من عدد الملحدين ودلالتهم واصفا اياهم بأنهم مسوخ عقلية أو انحرافات من الطبيعة • ولا يمكن تفسير الاتفـاق الشامل بين الناس على وجود كائن سعيد سعادة عليا ولا يعتريه الفناء الا فى حـدود شعور مسبق أو استعداد طبيعى للعقل • وقدرة العقل تثيرها تجربة الحس لتصور فكرة الاله والتسليم بوجوده • والحواس هى المناسبات الضرورية لهذا الاعتقاد ، ولكنها ليست أسـبابه الحقيقية ، اذ ينبثق من العقـل الانسانى كاستجابة فطرية لتجربته عن العالم • وهذا التصور الأولى للاله يملأ عقولنا تلقائيا ومباشرة دون أن يتطلب تدخل التدليل العقلى أيا كان نوعه ، وعلى الأخص تدخل البرهان الأرسطى •

ولا يدخل التدليل العقلى فى البرهان الثانى الذى يستند الى دراسة تأملية لنظام العالم وكماله • وهنا لا يلجأ جاسندى الى أى برهان على ، كما أنه لا يعتمد على المنطق الاسكلائى أى اعتماد • ووظيفة التدليل الربوبى أن يقوم بتحليل كوننا المنظم وأن يقارن بين كشوفه وفكرة العقل المسبقة أو الفطرية عن الاله بوصفه الصانع والمنظم للعالم بعنايته • ونحن نرى فى وضوح أن العالم من عمل العقل والتخطيط ، وهذا الادراك يتقابل ويتجاوب تجاوبا حيويا مع فكرتنا عن الله بوصفه الحاكم الأعلى للأشياء جميعا • « فمن الضرورى اذن معرفة ان الله موجود بقدر ما هو ضرورى أن نفطن الى النظام العجيب الذى يخضع له العالم » (٢٣) ونحن على يقين لا يتزعزع من وجود الاله بسبب الصلة القائمة بين ادراكنا للنظام الكونى واعتقادنا الطبيعى المسبق بالحاكم الأعلى لكل شىء •

وليس الغرض الذى يرمى اليه جاسندى من اضافة البرهان الثانى أن يستعيد البرهان العلى من غائية الكون ، وانما لكى يفسح مكانا للمذهب الذرى ، وأن يؤكد ـ فى الوقت نفسه ـ وجود الله بوصفه منشىء هذا الكون الذرى وحاكمه • أما فيما يتعلق بالقيمة المنطقية للبرهانين ، فانه يرد البرهان الثانى الى البرهان الأول • والبرهان المستمد من الشعور المسبق فى العقل الانسانى لا يأتى فى المحل الاول من حيث الزمان فحسب ، بل انه أولى أيضا من حيث البينة والصحة المنطقية • فالفكرة التلقائية الفطرية عن الله أكثر اساسية من أى استدلال قائم على النظام الكونى ، ما دام الغرض من تأمل الطبيعة هو تأكيد فكرتنا المسبقة عن الاله ، وابراز الجانب الخاص بعنايته • ويضيف جاسندى ان البرهان الأول يستند على السلطة أو على الايمان : الالهى والانسانى ، على حين أن البرهان الثانى يستند على التدليل العقلى • ومن ثم فان رد البرهان الثانى الى البرهان الأول يعادل رد المعرفة الاستدلالية الى الايمان بوصفه منبعا لكل حقيقة •

وتعد ثقتنا الطبيعية فى أفكارنا المسبقة وتسليمنا المتجاوز للطبيعة بالوحى الالهى الدافعين النهائيين لتسليمنا بوجود الاله • فالايمان أولى والعقل ثانوى وتوكيدى لنشأة هذا الاعتقاد • وهذا التفسير الايمانى الصرف تدعمه ملاحظات جاسندى عن الطبيعة الالهية • فهو يتفق مع أبيقور

على أننا لا نستطيع أن نتصور طبيعة الاله الا بتشبيهها بالانسان ، أو وفقا لبعض الصور الانســانية • ومع ذلك يمكن أن ندرك أن الاله بعيد بعدا لا حد له عن أنبل تصوراتنا، وأن خير تسمية له تسميته بانه عقل لاجسدى أو جوهر ، أو بوصفه المحرك والحاكم للأشياء جميعا • فاذا سئل جاسندى كيف نستطيع التأكد من هــذا الاختيــار للصفات ، أجــاب بأن الايمان الكاثوليكى المقدس يؤكد لنا أن هذه هى أنسب الأسماء الالهية وأكثرها اتفاقا مع ميول عقلنا لتصور طبيعة الموجود الأسمى •

ولقد تبادل جاسندى وديكارت أشد التعليقات حدة حول مسألة وجود الله (٢٤) • فالأول لا يستطيع أن يقبل الدليل الديكارتى المتميز المستمد من الفكرة الفطرية عن الموجود الكامل كمالا لامتناهيا ، وذلك لأن المقصود بهذا الدليل أن يكون برهانا أصيلا على الوجود الالهى ، ولأنه يدعى أنه يعطى معرفة فلسفية ايجابية عن الطبيعة الالهية• ومع أن ديكارت لم يفحص كتابات جاسندى الرئيسية ، الا أن نظرته كانت غريبة تماما عما تضمنته • ويرى ديكارت أن لجــوء جاسندى الى الفلاسفة القــدامى ، والى المعتقــدات السابقة على العقل ، اذعان تام من جانب الذكاء الفلسفى ، ولا يحرز أى تقدم على نزعة شارون الايمانية التى تقل عن ذلك تقنعــا • ولم تستطع نظرية جاسندى عن الأفكار المسبقة أن تتجاوز تلك الملاقة الدائرية بين براهين الايمانيين على وجود الله وبين اجابتهم بالوحى ، ذلك لأن جاسندى قد أخفق فى مواجهة المشكلة المعرفية التى تتساءل : لماذا نثق فى استجابات العقل التلقائية ، وكيف نميز بين الاتجاهات المضللة ، والاتجاهات الموثوق فيها • وكان جاسندى متأهبا للتوقف فى تحليله النقدى عند نفس النقطــة التى اعتقد ديكارت أن مثل هذا التفكير التحليلى ينبغى أن يبدأ عندها •

وبينما كان هدف الديكارتية هو الوصول الى اعادة بناء مذهب الألوهية الفلسفى بناء محكما ، كان الاتجاه الايمانى الذى أعقب جاسندى هو تقويض كل تأكيد فلسفى ايجابى • ويتمثل هذا الاتجاه المتطرف خير تمثيل فى كتاب « بحث فلسفى عن ضعف العقل الانسانى » (كتب حوالى سنة ١٦٩٠ ونشر سنة ١٧٢٣) تأليف بيير دانييــل هويت Pierre Daniel Huet (١٦٣٠ ــ ١٧٢١) أسقف أفرانش • وكان هويت عضــوا فى الأوساط

الشكاكة في باريس واستكهولم ابتداء من سنة ١٦٥٠ وما بعدها • وكان عرضه الكلاسيكي للمذهب الايماني واضحا وضوحا لا مزيد عليه من حيث انه يريد بيان التعارض العميق بين هذه المدرسة كلها وبين التقليد المسيحي عند أغسطين وتوما الأكويني فيما يتعلق بالحوار الحي بين الايمان والعقل• وهذه الصورة الايمانية للعقيدة لا تنمو الا على تهافت العقل الطبيعي الانساني وانحطاطه ، ولا تحترم تكامله •

ومن المشكلات التي وضعتها الديكارتية في بؤرة الاهتمام أمام مذهب الشك مشكلة يقين معرفتنا • ولقد تقبل هويت تقسيم اليقين الانساني الى أنواع : الرياضي ، والفزيائي ، والأخلاقي • ولكنه أعلن أن هذه الأنواع من اليقين تقع جميعا دون مرتبة اليقين الكامل الذي يستند الى البينة الواضحة التصور (٢٥) • والنور الالهي الذي يشع عن الايمان العالي على الطبيعة هو وحده الذي يمنح اليقين الكامل للعقل الانساني • أما معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذي يباهي به ديكارت فلا سبيل الى الوصول اليه عن طريق القدرة الفطرية للعقل الانساني • ومن الحق ، أن هويت قد استخدم الافتراض الديكارتي عن الروح الشريرة المخادعة لكي يمنع العقل من قبول أية قضايا على أنها واضحة يقينية بصورة مطلقة ، حتى ولو كانت حقيقة ديكارت الأولى التي لا شك فيها عن وجود الذات المفكرة • وذكر «هويت» ما لا يقل عن خمسة وستين فيلسوفا ومدرسة يقفون الى جانب التعليق الشكاك للحكم في وجه كل بينة انسانية • غير أنه لم يكتف بهذا التعليق ، بل تفوق على أتباع «بيرو» بالتخلي عن كل بحث فلسفي عن الحقيقة • وكل ما نستطيع أن نأمله — على المستوى الطبيعي — ضرب من الاحتمال الكافي لأن نتصرف في شئوننا العملية بشيء من الاطمئنان •

والوجه الثاني من درع هويت في تحديه للعقل هو — بالطبع — قبوله السريع للايمان • فالايمان العالي على الطبيعة هو وحده الذي يمنحنا ضروب اليقين التي لا يتطرق اليها الشك ، والمعرفة الواضحة بالحقائق • ولم يكن الأسقف « هويت » قادرا على اكتشاف شيء من أفكار جاسندي المسبقة عن الحقيقة ، داخل نفسه ، أو اكتشاف أفكار ديكارت الفطرية ، أو ادراكات ملبرانش الصادقة للحقيقة • وعلى النقد الشكاك أن يستبعد هذه الدعائم

الطبيعية للعقل وأن يجرد الانسان دون استئذان من كل ما يعطى جلده العقل • وحتى المبادىء الأولى لا تنطوى فى ذاتها على أية بينة كافية ، بل انها فى حاجة الى نور الايمان من أجل يقينها التام • ومن ثم ، فمع أننا نستطيع على نحو ما أن نعرف الله عن طريق الايمان والعقل معا ، الا أن «المعرفة» كلمة غامضة • والبراهين الطبيعية المزعومة على وجود الله تعطينا نفس الدرجة العالية من الاحتمال الذى تعطيه البراهين الرياضية ، غير أن هاتين الطريقتين من البرهان لا تبلغان اليقين الكامل (٢٦) • وعلى مبدأى البرهان الفلسفى ونتائجهما أن ينتظرا نور الوحى لكى يقدما الينا المعرفة واليقين اللذين ينفيان كل شك •

ومن خلال هذا التأسيس الباطنى لكل المبادىء الطبيعية والاستدلالات على وجود الله — على فصل الايمان العالى على الطبيعة ، وكذلك من خلال تنازله عن البحث الفلسفى عن الحقيقة ، اوصل « هويت » مذهب الشك الايمانى الى نتيجته المنطقية • وتكشفت هذه الذروة أيضا عن كونها نهاية تاريخية مسدودة فى وجه المزيد من التطورات الفلسفية الأخرى • وعلى الرغم من أن الخوف من التنوير دفع التقليديين الفرنسيين الى الاعتماد على المذهب الايمانى الدينى بعد قرن من الزمان ، فان هذا الموقف الانهزامى كان خليقا بأن ينتهى الى العقم الفلسفى واللاهوتى التام• وقد أثبت التاريخ أن محاولة تشييد ايمان حى بالاله على انقاض قدراتنا الطبيعية فى المعرفة والرغبة — تنتهى دائما بكارثة •

وكان السبيل الفعال الذى انتقل مذهب الشك من خلاله الى القرن الثامن عشر هو « المعجم التاريخى والنقدى » (١٦٩٧) الذى وضعه «بيل»• ولكن ، هذه العملية من الانتقال صاحبتها أيضا عملية تحول • ومع أن بيل كان معاصرا لهويت ، وكان ملما بكل الكتابات الشكاكة التى ذكرناها فى هذا الفصل ، الا انه كان — بوصفه أول من افتتح عصر التنوير — أكثر دلالة من كونه وريثا لمونتانى وشارون ، وبالتالى فان النظر فى موقفه يرتبط بدراستنا لعصر التنوير ونظرته الى الاله •

٤ – نقد مرسين لمذهب الشك

وعلى مذهب الشك توالت بانتظام خلال القرن السابع عشر ردود قوية – وان تكن متوسطة من حيث تماسكها الفكرى – من الكتاب الأرثوذكس. فاذا استثنينا الديكارتيين ، كان معظم هؤلاء الكتاب من رجال اللاهوت الأسكلائيين . وفى أوائل هذا القرن ظهر بحث جوهرى عنوانه : « عن العناية الالهية وخلود الروح ، ضد الملحدين وأتباع مكيافللى » (١٦١٣) نشر هذا البحث اللاهوتى الجزويتى من مدينة لوفان « ليونارد ليسيوس » Leonard Lessius (١٥٥٤ – ١٦٢٣) (٢٧) ودافع فيه عن العناية الالهية مصطنعا أدلة قائمة على الغائية فى الكون وعلى تنظيم الاله الدائم للحوادث. كما أكد « ليسيوس » أيضا على أهمية نظرية الخلود بالنسبة للدين الموحى به . وربما كان أهم ما فى موقفه رفضه القاطع لأتباع شارون وغيره من الكاثوليك فى استخدامهم للحجج الشاكة فى النزاع اللاهوتى ، فقد نظر الى مذهب الشك بوصفه نتيجة للتخلى عن الايمان الكاثوليكى لا بوصفه سلاحا مناسبا للدفاع عنه ضد «الكالفنية» . أما المذهب الايمانى فلا يمكن أن يقود المرء الا الى فقدان اقتناعه الفعلى كله بعناية الله . وحذر «ليسيوس» أيضا من «السياسيين» ، أو أولئك الشكاك الذين تقبلوا رأى مكيافللى القائل بأن الدين – أو أى مذهب عن الله – ما هو الا مجرد سياسة تحددها احتياجات الدولة العملية .

وكان « ماران مرسين » Marin Mersenne (١٥٨٨ – ١٦٤٨) أحد القساوسة المنتمين الى طائفة المتصاغرين* من أكثر العقليات احتراما وفطنة بين انقاد اللاهوتيين لمذهب الشك . وكان صديق العمر لكل من جاسندى وهوبس وديكارت ، كما كان فى مراسلاته الواسعة الانتشار ممهدا للاعلام العلمى والفلسفى فى العقود التى سبقت ظهور الصحف العلمية الأولى .

---

* ترجمة كلمة Minims وهى طائفة من الرهبان المتزهدين أسست فى منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس فرانسيس أوف باولا Paola فى كلابريا (١٤١٦ – ١٥٠٧) ومعناها الحرفى « الأقل من القليل » ، وذلك ليتصفوا بتواضع أشد من تواضع الفرنشسكان .

[المترجم]

واصدر فسيا بين سنة ١٦٢٣ ، وسنة ١٦٢٥ ثلاثة مؤلفات تهاجم حركة الشك هجوما شديدا هى : « أسئلة مشهورة عن سفر التكوين » و « تجديف المؤلهة والملحدين والاباحيين » ، و « حقيقة العلوم ضد الشكاك واتباع بيرو » · وكان الهدف المقرر لهذه السلسلة من الكتب أن يضع حدا « لتيار مذهب الشك الجارف » الذى أصبح خطرا عمليا على الدين والأخلاق (٢٨) · وكان « مرسين » يكتب فى المحل الأول بوصفه لاهوتيا ، ولكنه كان محيطا احاطة جيدة بالفزياء الحديثة ومتحمسا لها ·

ومن أسباب تحمس مرسين للتطورات العلمية الحديثة سبب يضرب بجذوره فى معارضته للنزعة الطبيعية الحتمية التى يدعو اليها مدرسو بادوفا وبتريس ، مستخدمين الفزياء الأرسـطية لانكار الخلق الحر ، والعناية الشاملة (٢٩) · وهو يتفق مع جاسندى فى أن الدين يتصالح مع نظرية ظاهرية خالصة فى العلم فى يسر أعظم من تصالحه مع نظرية قائمة على معرفة أساسية بالأجسام التى يمكن أن تفرض قوانينها على الارادة الالهية · والتفسـير الميكانيكى الحديث للظواهر الفزيـائية يصف ترتيب الله الفعلى للأشياء ، ولكنه لا يدعى لنفسه النفاذ الى القوانين الأساسية والمقتضيات الضرورية الباطنة التى ينبغى على الله نفسه الخضوع لها . والنزعة الميكانيكية نافعة أيضا فى استبعاد مذهب برونو فى الألوهية الشاملة الباطنة · فلا حاجة بنا فى الترتيب الميـكانيكى الخالص للحوادث الفزيائية ـ أن نتصـور الاله بوصفه روح العـالم الحالة فيه · وهـكذا كان مرسين داعيـة قويا من دعاة النزعة الميكانيكية على أسس تأليهية خاصة ·

ولما كانت نظريته الظاهرية phenomenalistic فى المعرفة العلمية مرتبطة بتأكيده على التجربة الحسية بوصفها مصدرا أصيلا ـ وان يكن محدودا ـ للمعرفة ، لم يكن مرسين قادرا على قبول نقد ديكارت للاحساس. بيد أنهما يتفقان على الطابع الارادى للقوانين الطبيعية فيما يتعلق بالله ، وعلى الحاجة الى أساس جديد لليقين داخل الذات المفكرة · وبعد أن فنـد « مرسين » النظرية الأرسـطية عن المعرفة الجوهرية بالطبائع الجسـمية ، مع ادراكه للتناقض والشك اللذين يحيطان بنظرية جاسـندى فى الأفكار المسبقة ، وجد نفسه مسـوقا الى وضع أسـاس اليقين والبرهان على وجود

الله فى تجربة الانسان التأملية · وكان موقفه المتردد الوسط ، الى حد ما ، بين جاسندى وديكارت نذيرا بالقلق الفلسفى السائد فى منتصف القرن السابع عشر على العقلية الأرثوذكسية حين تقف — غير محسودة — للاختيار بين الأرسطية الطبيعية أو الشكية الايمانية ، أو بين طريق الديكارتية غير المطروق بعد ·

وأيا كان الأمر ، فقد كان مرسين حاسما فى نقطة واحدة هى معارضته لكل من الشكاك وديكارت : فلابد من الدفاع عن التعويل الجوهرى على الحواس · وحتى مع أنها لا تمكننا من الوصول الى ماهية الأجسام ، الا أنها تصل الى الظواهر الموضوعية والى أنشطة الأشياء الكمية فى المكان والزمان ، كما أنها ليست محصورة فى حالاتنا الذاتية الصرفة · وفحص مرسين بطريقته المتزنة المتئدة المنعطفات الشكاكة جميعا ، وفضح ما يتسم به الارتياب فى الادراك الحسى من اللامعقولية (٣٠) · ويمتاز تحليله بملامح ثلاثة تدعو الى الاعجاب حقا ، فهو وصفى ، علمى ، تأملى · وقد وصف الاعتراضات الشكاكة القائمة على نسبية الادراك الحسى بانها شائقة من الناحية السيكلوجية ، ولكنها غير منتجة من الناحية المعرفية · وضروب التنوع لا تحطم مبدأ التناقض أو التعويل على الحواس ، ما دامت هذهالتنوعات ليست الا أمثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما تظهر لنا فى ظروف مختلفة · وما تقدمه لنا قوى الحواس المختلفة من تقريرات قد تكون متميزة ومتضايفة ، ولكنها ليست متناقضة · فكل قوة حسية تعطى تقريرا جزئيا ، وهذا التقرير الجزئى يسىء المتشكك قراءته فيظنه متناقضا مع غيره من الكشوف ·

وأبرز مرسين ما تتصف به النزعة الانسانية الشكاكة من جهل بالعلم الحديث · فهى ما فتئت تردد الصعوبات التى صادفها المفكرون اليونانيون ازاء الادراك الحسى ، وكأن الانسان كائن لا تاريخى لا يعرف التقدم ، ولا يستطيع تشييد العلوم واستخدامها لتصحيح أخطائه السابقة · وعلى سبيل المثال ، فان المشكلات الناشئة عن الادراك الحسى للألوان لا تتركنا بلا حول ولا قوة ، هذا اذا استخدمنا مصادر البصريات الحديثة والفسيولوجيا · ومن هذا القبيل أيضا اعتراض مذهب الواحدية العتيق

بأننا لكي نعرف شيئا جزئيا ، فلابد أن نفهم علاقاته الكونية جميعا ، فهذا الاعتراض يتجاهل معنى البحث العلمي • وهذه المعرفة الجزئية والعلاقية ـ أبعد من أن تكون عقبة ، بل هي خير وسيلة انسانية لفهم العالم المادى • وهذا العالم ليس خليطا هائلا مضطربا مهوشا ، لأننا نستطيع أن نميز فيه بين ضروب مختلفة من العلاقات ومن المظاهر الجزئية للأشياء •

ووراء هذا النقد كله اشارة مستمرة الى قدرة العقل التأملية • فنحن نستطيع أن « نعرف » بالتأمل أن الأشياء تظهر بصورة مختلفة في الظروف المتباينة • وأن تقرير الاحساس الفردى ناقص ، وأن مزاجنا يشكل معتقداتنا في الأحلام • وهذا التحكم التأملي الذى يمارسه العقل على الحواس هو الذى يمنع من اصدار حكم متعجل على الموضوع • فلو أردنا مثلا أن نحدد ما اذا كان مبنى ما يظهر لنا وفق أشكال مختلفة من مسافات مختلفة مستديرا أو قائم الزوايا ، فاننا نعمد في هذه الحالة الى استخدام اللمس ، كما استخدمنا النظر ، ونستخدم المسطرة والبوصلة وغير ذلك من الأدوات العلمية ، ولا نصل الى تقدير نهائى حتى نسمح بتدخل العوامل الذاتية • وبسبب هذا التحكم التأملي والنقدى الذى يستطيع العقل ممارسته على ادراك الحسى ، فلا حاجة بنا الى قبول الحجة الشكاكة القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل • فالعقل يعتمد على الحواس ، وهو في الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويمه • « وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم ، لأن الحواس لا تستطيع أن تحكم على ما لها من تطابق مع الأشياء مع الفهم ، كما لا تستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التى تتجاوز كل أنواع الأجسام • ومع ذلك نستطيع أن نقول ان الحقيقة نفسها هي الحكم على الفهم (٣١) » • ولأن الفهم يمكن أن يتطابق ـ عن طريق التأمل ـ مع الشىء في بينته ذاتها ، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للانسان ولا حاجة الى الارتداد المتشكك الى ما لا نهاية بحثا عن معيار آخر للمعرفة •

ومهما يكن من أمر ، فان مرسين يفشل في رد الاعتبار كاملا للمعرفة الانسانية ما دام لا يعترف بأن الذهن الذى يعمل بطريقة تجريبية مع الحواس، يمكنه أن يكشف أى شىء يتعلق بمبادىء وجود الشىء المادى • وهو يؤكد على ما لنور العقل من قوة باطنة دون أن يفسر كيف يتجاوز العقل المستوى

الحسى ، وان كان لابد له أن يتخذ نقطة انطلاقه من الاحساس . ونتيجة لهذا ، كانت أدلته على وجود الله مهوشة من الناحية الفلسفية ، ومستأصلة الجذور من نظرية محدودة فى الوجود والمعرفة . وفى كتابه : « أسئلة شهيرة عن سفر التكوين » يقدم مرسين ما لا يقل عن خمسة وثلاثين دليلا تمتد من الاتفاق العام لتشمل مراتب الوجود ، وترتيب الكون وحركته ، وقدرة رغبتنا اللامتناهية حتى تصل الى الاستجابات القائمة على الموسيقى ، والتنبؤ والجغرافيا وفن العمارة .. وفى موضع آخر ، ينجح فى تخفيض القائمة الى اثنتى عشرة حجة (٣٢) . ويتزاحم الاستدلال الفلكى الذى تنتقل به من الأفلاك المنظمة الى صانع مطلق مع البرهان الأغسطينى المأخوذ من الحقائق الأبدية ، مع فكرة القديس أنسلم عن الكائن الذى لا يمكن تصور من هو أعظم منه ، وطرائق البرهان التوماوية الخمس مذكورة أيضـــا ، ولكنها لم تمنح نفس الأهمية التى منحت لتلك الحجج الأخرى ، وهى الحجج التى رفض القديس توما الأكوينى بعضها صراحة .

والانطباع الاجمالى الذى تنقله الينا هذه النصوص التلفيقية هو أن مرسين على استعداد لقبول أى خط خطابى مقنع للحجة التأليهية ، وأنه لا يملك أى اقتراب فلسفى محكم من الله . كما لا يكشف عن أى ادراك للمغزى الميتافيزيقى المتميز الذى تنطوى عليه الطرائق التوماوية للبرهان ، ما دام ينظر اليها من منظور النزعة الفزيائية السائدة على الفكر الاسكلائى المتأخر . وهذا التفسير يجعله حريصا على الا يعول كثيرا على تلك الطرائق التوماوية ، ذلك لأنه ينظر اليها بوصفها براهين فزيائية أرسطية لا تستطيع أن تتجنب الوقوع فى الألوهية الحتمية التى نادت بها نزعة بادوفا الطبيعية. ونتيجة لهذا يطرح مرسين شبكة واسعة لكى يستوعب البراهين التقليدية المقترحة ، بغض النظر عن أسسها الفلسفية ، وما يمكن أن ينشأ بينها من تعارض .

وبالاضافة الى ذلك يضفى الراهب الفرنسى نغمة حديثة على اثنتين من الحجج القديمة : الحجة القائمة على نظام الكون ، والحجة القائمة على الامكان Contingency . فلقد كان شاهدا نموذجيا على الشعبية المتزايدة للحجـة المأخوذة من التصميم الهندسى design للكون المؤدية الى وجود الله بوصـفه

الصانع الأعظم أو المهندس الأكبر لهذا الكون (٣٣) . ويورد «مرسين» كشوف «كوبرنيكوس» و «تيكوبراهي» الفلكية عن المسافات بين النجوم وعن حركة الكواكب المنتظمة كعلامة على الحاجة الى صانع عاقل . ومن اسباب شعبية هذا البرهان المأخوذ من تصميم الكون هو أنه يأخذ انطلاقته من الحركات والأبعاد الموصوفةوصفا رياضيا ، دون افتراض أية معرفة بالطبيعةالجوهرية أو بأية مبادىء أخرى للوجود فى الأشياء المجسمة . ومذهب التأليه العلمى هو البديل الظاهرى phenomenalistic الحديث للبرهان الميتافيزيقى وللاستدلال الفزيائى الأرسطى على الاله . وللبرهان القائم على التصميم ميزة تخصيص وجود الله بوصفه منشىء الكون وحاكمه ، وهى نقطة كانت موضع الهجوم من الطبيعيين الرشديين والشكاك الأحرار على السواء . وصياغة مرسين لهذا البرهان من فكرة الامكان تدخل أيضا ضمن الاتجاه الاستبطانى الحديث الذى طوره ديكارت. وكلا المفكرين استمد بينة الامكان من تجربتنا الباطنة عن عقل الانسان المتناهى غير المعصوم من الخطأ أكثر من أن يكون قد استمدها من تحليل ميتافيزيقى أو فزيائى أرسطى للعالم المادى .

وهكذا تبين لنا دراسة آراء مرسين عن الاله أنه لم يفلت من نطاق مذهب الشك الذى حاول محاربته ، فلقد أظهر على الأقل فى ثلاثة مواضع آثارا واضحة لهجمات النقد الشكاك : انكاره للمعرفة الميتافيزيقية القائمة على الحس بمبادىء الوجود فى الأشياء المادية ، واخفاقه المترتب على ذلك فى الاقتراب الميتافيزيقى من الله المؤسس على عالم الحس لا على الفزياء الأرسطية ، واستبداله البرهان الفلسفى بالتدليل المقنع الاحتمالى المستمد من الوقائع العلمية استبدالا نهائيا . وتصور حالة مرسين على نحو ملموس الطابع المتردد المهتز للتفكير الأرثوذكسى غداة التطورات الحديثة التى دخلت على المفهوم الحديث للاله . وثمة عامل سلبى هام شجع على ظهور المذاهب العقلية والتجريبية عن الاله فى القرن السابع عشر ، هذا العامل هو غياب نزعة واقعية متماسكة فنيا ، وقادرة على التغلب على مذهب الشك بطريقة فلسفية بناءة .



الفصل الثالث

الإله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية

تفاقمت أزمة الشك التى اعتصرت كثيرا من العقول خلال الثلث الأول من القرن السابع عشر نتيجة للاخفاق الواضح الذى منيت به جميع محاولات التغلب على مذهب الشك • وواصل المشاءون تأكيد واقعيتهم الضخمة دون أن يدركوا أن مبادئهم العقلية تتعرض لنار الهجوم ، وأنها تتطلب شيئا من التبرير الصريح • وكان المناطقة الجدد المنتمون الى مدرسة راموس ، والى كلية الآداب بجامعة باريس ، يتحدثون كثيرا عن البدء بداية جديدة بمنهج جديد ويقينى يقينا مطلقا ، وبمذهب كامل من الحقائق • ولكن الواقع أن الحركة الراموسية بقيت على المستويين البلاغى والتربوى • وعلى الرغم من بعض المقترحات الشائقة التى تدور حول الحاجة الى المنهج والمذهب ، لم تواجه صراحة المشكلة الفلسفية الخاصة بالاشارة الموضوعية لتخطيطاتها الجدولية ، والضمان النهائى للذاكرة (١) • وكان «مرسين» أشد اقترابا من القضـايا الحقيقية بلجـوئه الى الاحساس ، والى منجزات العقل الانسانى العلمية ، ولكنه أخفق فى وضع الأساس الميتافيزيقى لمعرفة أى شىء يتجاوز الظواهر الحسية • أما فيما يتعلق بالطابع المسيحى الذى أضفاه جاسندى على مذهب الذرة ومذهب اللذة ، فقد بقى هذان المذهبان داخـل اطـار الأرثوذكسية من خلال فعل الايمان •

وبدأ الناس يدركون أن العلم الحديث يثير بعض الصعوبات الخاصة فى وجه مذهب الألوهية • وكان برونو قد أهاب بالطابع الكلى للقوانين العلمية لتدعيم توحيده التأليهى الشامل للاله بالكون الواحد اللامتناهى للمـادة

والصورة • وبدا منهج جاليليو وكأنه يهدد العلاقات العضوية بين الأشياء، والترتيب التصاعدى لأنواع الوجـود ، وقاعدة العناية الالهية ، وحـرية الانسان ومصيره الفريد • وكان الشاعر جون دون John Donne حساسا للمضامين الثورية التى تنطوى عليها النظرة الميكانيكية الجديدة الى العالم ، فقال :

« والفلسفة الجديدة تضع كل شيء موضع الشك ،

وعنصر النار قد انطفأ تماما ،

وضاعت الشمس ، والأرض ، وما من عقل انسان

يمكن أن يوجهه حيث يستطيع انبحث عنها •••

لقد تبدد كل شيء شذر مذر ،

وذهب كل اتساق •••

واصبح كل شيء امدادا وعلاقة » (٢) •

لم يوفر العلم للناس سوى ملجأ بارد تحت سقف مذهب الشك ، لأنه أثار شكوكه الخاصة حول الله والانسان ، وكذلك حول الكون المحسوس ، اذ أصبح هذا الكون الموصوف بحدودكمية ميكانيكية خاليا تماما من القصد الالهى ، والصفات والقيم الانسانية • وبدا بالأحرى أن هوبس ، لا مرسين هو الذي يتوسع فى نتائج الفزياء الجديدة • وأشار المذهب الايمانى الى المؤلهة بوصفهم أصحاب الحل الوحيد ، وان يكن حلا انتحاريا ـ فيما يتعلق بمشكلات العصر العقلية •

بيد أن الناس لا يقتنعون في يسر بحكمة الانتحار ، سواء أكانت بدنية أم عقلية • وخلال الثلثين الأخيرين من القرن السابع عشر ، تطور المذهب العقلى بوصفه طريقـا حيويا يستطيع مواجهة مذهب الشـك والعلم دون التخلى عن الذكاء الانسانى • واتفق ديكارت واسبينوزا وليبنتس على أن سلامة العقل الانسانى أمر يمكن الدفاع عنه ضد هجمات الشك ، وأن المنهج العلمى يمكن أن يتكيف داخل فلسفة تجعل الأولوية لهذا العقل فى تسوية القضايا • واتفقوا ـ فضلا عن ذلك ـ على أنه لابد أن تقوم نظرية عن الاله

بدور وليسى فى أى اعادة بناء فلسفية ٠ ولم يحتل الاله من قبل ، أو منذ ذلك الحين - مثل هذا المركز الهام فى الفلسفة ، وليس معنى هذا أن المذاهب العقلية كانت فى بنائها دينية أو الهية المركز ٠ بل على النقيض ، اذ جعل الله فيها ليخدم أغراض المذهب نفسه ٠ لقد أصبح حلقة رئيسية ، ولكنه حلقة على كل حال فى البرنامج الشامل للرد على مذهب الشك ، واحتواء الروح العلمية ، وبناء تفسير عقلى للواقع ٠ وهذا الموقف الوظيفى من الاله هو الذى يميز الحركة العقلية فى عصر العبقرية ، والذى لابد من فحصه هاهنا فى كل أشكاله الرئيسية ٠

ويكشف لنا التخطيط المبدئى عن ديكارت بوصفه الرائد المناضل مباشرة مع مذهب الشك ، ومكتشف الحاجة الماسة الى ادخال الله فى خدمة علمى الميتافيزيقا والفزياء اليقينيين ٠ ثم يتقدم اسبينوزا لازالة بعض الترددات التى يسببها ايمان ديكارت المسيحى ، وليضع نزعة طبيعية قياسية صارمة على أساس من الألوهية الشاملة ٠ ويتدخل ليبنتس لاحلال السلام المؤقت فى الصرح العقلى متوسلا بنظرية فى أولوية الماهيات يوضع فيها الاله بطريقة دبلوماسية - ولكن حازمة - فى وضعه المناسب ٠ وأخيرا يبدد ملبرانش متبرما وهم اقامة تحالف دائم بين المذهب العقلى والمسيحية، ويبقى على اله متعال فى سبيل ادخال بعض العوامل الايمانية والظاهرية ، وهذه العوامل تقوض بدورها الموقف الوظيفى ٠

١ - الاله الديكارتى بوصفه أساسا لليقين

احتج رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) احتجاجا حانقا على اتهامه بأن شكه المنهجى يؤدى الى مذهب الشك ٠ وفى رسالة له الى الناقد الجزويتى الأب بوردان Bourdin ، لم يؤكد أنه قد فند مذهب «بيرو» فى كثير من الأحيان فحسب ، بل انه كان أول من فعل ذلك من الفلاسفة أيضا ، وهى دعوى تثير الدهشة (٣) ٠ والحق أنه ما من فيلسوف منذ أغسطين انغمس هذا الانغماس التام فى كتابات الشكاك ، وأدرك بعمق نقدهم المتطرف للعقائد المتعارف عليها ، كما فعل ديكارت ٠ فقد شعر بعبث اللجوء الى السلطة الفلسفية ، أو العلمية ، أو الدينية ، فى المسائل الفلسفية ، أو بتقديم مجرد حجج ديالكتيكية احتمالية ، ذلك لأن مذهب الشك قد لجأ

الى هذه السلطات جميعا ، كما أنه اجتذب أنصـارا من الأشخاص الذين قنطوا الى الأبد من العثور على أدلة برهانية على وجود الله والخلود • ورأى ديكارت أنه لا يوجد سوى طريق واحد لوقف التيار المتجه صوب مذهب الشك ، ألا وهو تقديم بينة وبراهين لا يتطرق اليها الشك •

وتحدى ـ فى حركة مبدئية ـ المبدأين الرئيسيين فى مذهب الشك : المبدأ النفسى فى رغبة الانسان الملحة الى راحة البال ، والمبدأ المنطقى فى توازن القوى • فالدراسة الفاحصة للدوافع الانسانية تبين أن الرغبة فى الحكمة لاتقل من حيث انها رغبـة أساسية عن التطلع الى راحة البـال • والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزا للانسان الذى يمكن أن نصفه دون مجانبة للصواب بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة • وليس من شك أنه يسعى أيضا الى الطمأنينة والسعادة ، غير أنهما يتوقفان على نمو حكمته • ومذهب الشك موقف لا انسانى • لا لأنه يدعو الى راحة البال ، بل لأنه يفشل فى ادراك أن هذا الخير يأتى كثمرة سليمة للحكمة • وما لم نحافظ على الترتيب الصحيح ، فسوف يستبدل الناس بسكينة الروح الانسانية ركود النبات أو مجرد احساس ذاتى بالتوازن •

واجتهد ديكارت ـ على المستوى المنطقى ـ فى التفرقة بين منهجه فى ارجاء التسليم وبين منهج الشكاك • فهؤلاء يهدفون الى اقامـة نوع من الاتزان المحايد بين القضايا المتناقضة ، ومثلهم الأعلى فى المسائل النظرية هو موقف عدم الالتزام • أما ديكارت فيتخذ من توازن القوى وسيلةمبدئية لتحرير العقل من سيطرة الحواس ، وتحذيره ضد مجرد الاحتمالات (٤) ، وهمه الرئيسى ينصب على اختبـار القضـــايا ، وهو يأمل أملا ايجابيا فى العثور على قضية تصمد للشك ، وترغم العقل على التسليم بها • فالشـك الديكارتى تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبينة التى لا سبيل الىالشك فيها ، اذا وجدت ، وروح الاستعداد بقبول حقيقة أى شىء يصمد لأعنف اختبار يجريه التشكك • فالشكاك مذنبـون لتعصبهم الســلبى فى رفض التسليم ، حتى فى وجه البينة غير الاحتمالية التى تجتاز الاختبار • وقد كشف ديكارت عن هذه القطعية المستورة فى تصميم الشكاك على عدم قبول الحقائق النظرية عن الواقع ، وهكذا نقض دعوى الشكاك فى المحافظة على التعليق النزيه للحكم •

ومع أن ديكارت نفسه قد قبل دون تمحيص الحجج المضادة للحواس والقائمة على مبدأ توازن القوى ، الا أنه رفض أيضا أن تكون هذه الحجج مما يثبت عدم التعويل على القدرة العقلية فى الانسان . ويفترض هذا الاستدلال وجود اعتماد باطنى للعقل على الحواس ، وتحدى ديكارت هذا الافتراض ، وشرع فى اثبات أنه حتى بعد استبعاد معطيات الحواس بوصفها أمرا مشكوكا فيه ، فان العقل يستطيع أن يصل الى حقيقة لا شك فيها . والاختبار الذى أوصى به لاثبات هذه النقطة هو افتراضه الشهير بوجود جنى مخادع — أو عقل غاية فى الذكاء والقوة (وان لم يكن قويا قوة لامتناهية) ويضمر الخبث للانسان . ألن يركب هذا الروح الخبيث العقل الانسانى بحيث يرغمه على التسليم بالقضايا الباطلة وكأنها حقائق واضحة؟ والاجابة بالنفى قطعا ، اذا كان العقل قد نظم نفسه للاحتراس من الحواس ومن الخدع الممكنة للفزياء والرياضة . ففى المنطقة الباطنية والروحية الخالصة من وجود الذات المفكرة لا يمكن لهذه الذات أن تخدع . واذا بذلت هاهنا محاولة للخداع تكشف وجود الذات المفكرة فى فعل الخداع نفسه ، وكان تكشفها بصورة واضحة متميزة . والعقل مرغم بالبينة التى يقدمها لنفسه على التسليم بوجود «الكوجيتو» أو الذات المفكرة . وعلى هذا ، نكتسب حقيقة نظرية ووجودية عن الوجود الحقيقى ، وفى الوقت نفسه نحطم سيطرة الشك على العقل الى الأبد . وبقدر ما يكون الانسان حذرا فى عدم قبوله الا البينة الواضحة المتميزة ، والعقلية الخالصة ، فثمة امكانية لاقامة مذهب كامل من الحقائق التى تتميز باليقين الأولى a priori .

٤

وأيا كان الأمر ، فسرعان ماوجد ديكارت أن اكتشاف حقيقة انطولوجية راسخة لا يضمن من تلقاء ذاته نمو مذهب فلسفى . والحقيقة التى اكتشفها عن الكوجيتو هى المبدأ غير المشروط لمذهبه الفلسفى ، من حيث انها الحقيقة الأولى التى وصل اليها العقل الباحث عن يقين ، وبالتالى فانها ليست مستمدة من أية معرفة سابقة . بيد أن المبدأ ينبغى أن يكون مثمرا أيضا ، اعنى أن يكون بحيث تنشأ عنه بطريقة علية سلسلة الحقائق المعروفة بعده برمتها ، اذ ينبغى على المبادىء العقلية أن تسبب ، وأن ترتب أيضا ، نسق المعرفة (٥) . وليست الذات المفكرة المنعزلة المتناهية — اذا نظرنا اليها من هذه الوجهة — مبدءا كافيا للتركيب الفلسفى ، نستطيع أن نستخلص

منه بالاستنباط النسق الكامل للحكمة الانسانية · ومن ثم كان ديكارت مرغما على ادخال الاله ضمن مبادىء مذهبه · وأشار الى وجود الاله الكامل ذى القدرة الشاملة بوصفه الحقيقة الحدسية الرئيسية الأولى التى يعتمد عليها بناؤه الفكرى كله ·

وقد كانت الميتافيزيقا الديكارتية ـ بوصفها العلم بالمبادىء الأولى للمعرفة الاستنباطية ـ معنية فى المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما · ومع أنه لم يكن غافلا عن توازيه مع هدف القديس اغسطين ـ « أريد ان أعرف الله والروح » ـ فقدكان على وعى تام بالاختلافات الأساسية التى تفصل مفهومه للميتافيزيقا عن النزعة الأغسطينية التقليدية التى يعتنقها صديقه الكاردينال بيرول Bérulle وغيره من أعضاء الكنيسة الفرنسية · وكان هدفه هو الوصول الى حكمة انسانية خالصة تتمشى مع تعاليم الايمان ، على أن تكون بمعزل عن المدارس اللاهوتية جميعا ، وعن أى تأثير للوحى · وفضلا عن ذلك فان رغبته فى الهرب من مذهب الشك والوصول الى يقين يعدل يقين الرياضيات أدى به الى أن يلح الحاحا فريدا على مبادىء المعرفة المنهجية · وقد أعطى ديكارت قوة دافعة للنظرة العقلية الحديثة التى ترى أن المهمة الرئيسية للميتافيزيقا هى أن تقيم مبادىء الاستنباط الأولى على أسس عقلية فعالة من أجل وضع نسق كامل من الحقائق المستمدة أوليا a priori ، أو من تحليل الضرورات التصورية . وأخيرا ، خطا ديكارت تلك الخطوة الحاسمة حين انتهى الى أن الاله هو المبدأ العقلى للنسق الاستنباطى ، وهو جزء من الموضوع الخاص بالميتافيزيقا · وكانت هذه النتيجة تتناقض تناقضا حادا لا مع الحركة الاغسطينية الصاعدة تدريجيا الى الاله بوصفه النقطة النهائية فى البحث عن الحكمة فحسب ، بل مع الموقف التوماوى أيضا الذى يرى أن الاله ليس موضوع الميتافيزيقا ، ولكنه يدخل فى هذا العلم على أنه علة وجود الأشياء المتناهية · وفى هذه المغامرة الاستنباطية التى خاضها ديكارت ، كان للاله ما يعمله ، ومن ثم أدرج ضمن مبادىء الميتافيزيقا وموضوعها نظرا لاسهامه الوظيفى فى النسق كله · وبدون الاله ، لن يكون لليقين ، وللاحاطة الشاملة ، وللخصب الاستنباطى الذى تتميز به الميتافيزيقا الديكارتية ـ أى وجود · وبدون ميتافيزيقا تتصف بهذه الملامح ، لن يكون ثمة أمل فى فزياء تتم البرهنة عليها باحكام ، أو فى الثمار العملية للحكمة ·

ولم يكن أمام ديكارت أن يختار بين التقدم مباشرة من الكوجيتو الى الله ، وبين الانتقال من الكوجيتو الى العالم الخارجى ، فقد وضع معرفتنا العادية بوجود العالم المادى موضع التساؤل ، وكان لابد أن يضع نوعا من الاستدلال لكى يسترد ذلك اليقين • غير أن الذات المتناهية تعد بمفردها نقطة بداية هشة لتزويدنا ببرهان ملزم على عالم مادى موجود ، لأن هذه الذات محدودة القدرة ، وتعيش فى لحظات منفصلة من الزمان دون أن تكون لها ديمومة باطنية متصلة خاصة بها • وهى لا تعرف حقا الا فى اللحظة التى تعاين فيها حدسا بموجود مفكر • وما ان ينتقل العقل الى حالة يتذكر فيها حدسا سابقا ، حتى يفقد تأكده الكامل ، وتكف مبادئه عن اعطاء براهين لا شك فيها • ومن ثم ، فنحن فى حاجة الى ضمان مستقل للذاكرة حتى نصوغ الحلقات فى سلسلة الحقائق المستنبطة • والاله هو العلاج الواضح لما فى « الكوجيتو » من أنواع القصور • فهو يتمتع بالقدرة اللامتناهية ، وبالديمومة الأبدية المنشودة لخلق العالم ، ووضع قوانين موحدة للأشياء جميعا ، وهو أيضا الخالق الصادق لقدراتنا العارفة ، والذى يستطيع أن يشهد على صحة اعتقادنا الطبيعى بوجود العالم ، وكذلك على استخدامنا للذاكرة ، وعلى معيار الأفكار الواضحة المتميزة التى نحتاج اليها فى التدليل البرهانى • واذا كان لابد لديكارت من أن يقيم فلسفة شاملة فينبغى له أن ينتقل فورا من الذات الى الله •

وهذا السبيل الذى ينبغى أن تقطعه حركة الفكر هذه ، تمليه أيضا نقطة البدء فى الذات المفكرة المتناهية • ويعد ديكارت أول من افتتح ثلاثة اتجاهات نمطيةفى المنهج العقلى لاثبات وجود الله : الحط من قيمة العالم الحسى بوصفه نقطة بداية ، انطباق التدليل البرهانى بالحدس ، واندراج الاستدلال البعدى تحت الاستدلال القبلى • فالأشياء المحسوسة فى الكون الفزيائى لا تستطيع امدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان ، لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك ، ولا يمكن اعادته الى مرتبة المعرفة الا بعد اثبات وجود اله ضامن للحقيقة • ولما كانت الذات المفكرة اللامتجسدة هى الحقيقة الوحيدة التى نسلم بوجودها منذ البداية ، فان أى برهان على وجود الله ينبغى أن يبدأ من العالم الباطنى اللامادى ، عالم الفكر الخالص • وليست المسألة عند ديكارت ــ مسألة مزاج دينى ، أو ميل

استنباطى للعقل ، بل هى مطلب ضرورى فى مذهبه ، ومنهج لاكتساب الحقائق (٦) •

وهو لا يستطيع ـ كذلك ـ أن يقتنع مطلقا بعملية تدليل للوصول الى الله ، بل ينبغى أن يحاول دائما استيعابها فى حدس عن حقيقة وجود الله • فاذا كان البرهان على وجود الله عملية عادية نظرية من عمليات التدليل العقلى ، فسيبدو دائما معطلا بهذا الشرط العام وهو أن الكوجيتو ليس متأكدا تمام التأكد من أى استخدام للذاكرة ، أو أى امتداد لمعيار الوضوح والتميز وراء اللحظة الذرية التى يتم فيها حدسه الذاتى الخاص • غير أن الاستدلال يبدو أشد صلابة حين يعرض بوصفه امتدادا مستمرا أو شرحا للمضمون الذى تعطيه الحقيقة الحدسية الأولى عن الكوجيتو • وهذه الطريقة فى النظر اليه تتفق أيضا مع القاعدة القائلة بأن كل خطوة فى الاستنباط يجب أن ترد الى مرتبة الحدس بأن تربط مباشرة وبالضرورة بالحقيقة السابقة. هناك اذن ، فى بداية البناء المنهجى ، حاجة خاصة الى تأسيس رابطة وثيقة على قدر الامكان بين حقيقة الكوجيتو وحقيقة الاله الموجود • وأخيرا ، فان ضرورة هذا الانتقال الحدسى ووضوحه العقلى يحبذهما النوع الأولى a priori من البرهان أكثر من النوع البعدى • ومهما يكن من أمر فان ديكارت بوصفه ألوهيا يسلم بخالق متعال ، لا يستطيع استبعاد النمط الأخير من التدليل العقلى •

وبطريقة اجمالية ، تبدأ الأدلة الديكارتية الثلاثة من فكرة اللامتناهى ، ومن أن العقل يملك هذه الفكرة ، وفكرة الكائن الكامل كمالا مطلقا (٧) • الدليلان الأول والثانى بعديان a posteriori ويهدفان الى بيان أن العقل وفكرته عن اللامتناهى معلولان يتطلبان وجود علة لامتناهية • أما الدليل الثالث فأولى a priori يقوم على الضرورات الفطرية العقلية فى الفكرة الحقيقية عن الله بوصفه الكائن الكامل كمالا مطلقا •

ويستهجن ديكارت الدليل المستمد من الطبيعة العرضية للعقل أو للذات المفكرة ، اذ يلاحظ أن مهمته الرئيسية هى اقناع القراء الاسكلائيين الذين ألفوا الاحتجاج بعرضية العالم المحسوس • ومع ذلك ، فان الدليل

« الذى يظهر ثانية عند ليبنتس » يؤدى وظيفة هامة هى استبعاد امكانية أن يكون الكوجيتو وجودا معلولا لذاته • وهذه امكانية حقيقية بسبب القدرة الشاملة الظاهرة للذات المفكرة التى تستطيع أن تضع كل شىء موضع الشك ، وبسبب أولوية الذات من حيث انها أول حقيقة معروفة • ويعيد ديكارت تأكيد التفرقة التى يضعها مذهب الألوهية بين الحقيقة الأولى التى يعرفها الانسان وبين العلة الخالقة الأولى للأشياء جميعا تأكيدا شديدا • فالكوجيتو يأتى فى المقام الأول من حيث المعرفة لا من حيث الوجود والعلية الحقيقية • ويذكر ديكارت الوقائع التى تؤدى الى حقيقة الكوجيتو بوصفها برهانا اضافيا على طبيعته المتناهية ، وبالتالى المعلولة • فالذات المفكرة تنخدع فى أغلب الأحيان ، وتعوقها ذاكرة قاصرة ، وهى تحاول دائما تحسين معرفتها ، كما انها لا تتأكد أبدا من وجودها المستمر من لحظة الى أخرى • وهذه السمات تبين طبيعة الذات الناقصة المتناهية • غير أن الكائن الذى هو علة ذاته يكون قادرا قدرة لامتناهية ، ومن ثم يستطيع أن يغدق على نفسه من الكمال بقدر ما يسعه التصور • ولما كان « الكوجيتو » يستطيع أن يتصور الكمال اللامتناهى ، وأن يبقى مع ذلك متناهيا ، فانه يكون معلولا لكائن قادر قدرة لامتناهية ، وعلة ذاته ، هو الله •

وكذلك ، لا تصدر الحقيقة المتمثلة أو المضمون الموضوعى لفكرتنا عن اللامتناهى عن أية علة متناهية ، أو حتى من عقل الانسان المحدود • ولا يمكن تفسيرها الا بحقيقة الاله الموجودة اللامتناهية • ويرد ديكارت على اعتراض جاسندى القائل بأننا لا نستطيع أن نفهم اللامتناهى ، وبالتالى لا نملك سوى فكرة لفظية عنه ــ يرد ديكارت بأن الاله اللامتناهى لا يفهم حقا فى وجوده الخاص ، ومع ذلك يستطيع العقل الانسانى أن يكون فكرة صادقة كاملة عن اللامتناهى بفهمه على أنه الوجود الذى لا تحده الحدود (٨). وليس هذا مجرد سلب للتناهى ، بل هو فهم ايجابى للماهية الالهية من حيث توكيدها لنفسها دون عائق • ومع أننا لا نستطيع أن نفهم هذا التوكيد الذاتى اللامتناهى وفقا لطريقته الخاصة ، الا أننا نستطيع أن نقرر على الأقل أن هذه هى طبيعة الوجود اللامتناهى ، مثلما نستطيع أن نحس ونقيس شجرة ضخمة دون أن نكون قادرين على احاطتها بذراعينا • وفضلا عن ذلك، فان ارادتنا الحرة ، أو قدرتنا على الاختيار ، تتميز بقوة لا متناهية توحى

لنا بلمحة من اللامتناهى الالهى ، وتؤلف تشابهنا الحميم جدا مع الاله • وحين يسلم ديكارت بعدم قابلية الاله للفهم ، يتبع التقليد المسيحى الشائع فى الفلسفة ، غير أن ربطه بين اللامتناهى وبين ماهية قادرة تضع نفسها يتمشى مع خط التناول الارادى والماهوى essentialist للاله •

والتصور العقلى المتميز للاله بوصفه علة ذاته causa sui يندرج ضمن البرهان الأولى a priori المستمد من فكرتنا الحقيقية عن كائن كامل كمالا مطلقا •

« من المؤكد أننى أجد فى عقلى فكرة الاله ، فكرة كائن كامل كمالا مطلقا ، وهى فكرة لا تقل عما أجده فى عقلى من أشكال أو عدد أيا كان ، وأدرك أن وجودا فعليا أبديا ينتسب الى طبيعته ادراكا لا يقل فى وضوحه وتميزه عما أدركه من أن كل ما أستطيع أن أبرهن عليه بالنسبة لشكل أو عدد ينتسب الى طبيعة هذا الشكل أو ذاك العدد •• ومن هذه الحقيقة وحدها – وهى أننى لا أستطيع أن أتصور الاله الا بوصفه موجودا – يلزم عن ذلك أن الوجود غير منفصل عنه وبالتالى أنه – فى الحقيقة – موجود • وليس معنى هذا أن تفكيرى يستطيع أن يأتى بهذه النتيجة ، أو أنه يفرض أية ضرورة على الأشياء ، بل على العكس ، ان الضرورة الموجودة فى الشىء نفسه ، أعنى ضرورة وجود الاله ، هى التى تفرض أن تكون لدى هذه الفكرة » (٩) •

والمقارنة بين فكرة الاله وفكرة العدد أو الشكل – جوهرية فى البرنامج الديكارتى لتزويدنا ببراهين تتميز بيقين لا يقل عن يقين التدليل الرياضى • والواقع أن للميتافيزيقا يقينا أكبر من يقين الرياضة ، لأنها تتغلب على الشك الكلى من ناحية ، ولأنها تفعل ذلك فى حدود وجودية من ناحية أخرى : فالرياضى لا يستطيع أن يستخلص استنباطا وجوديا من فحصه لأعداده وأشكاله ، على حين يستطيع الميتافيزيقى أن يقوم بهذا الاستنباط من فحصه لفكرة الاله •

وديكارت على وعى طيب بالتفرقة بين الوجود التصورى والوجود الواقعى ، وعلى هذا فان نقد كانت للدليل الانطولوجى المزعوم لا ينصف

موقف ديكارت من الناحية التاريخية • فما يقصده ديكارت هو أنه ما دامت فكرة الله تتعلق بماهيته الواقعية ، فهي تسمح لنا كذلك بمعرفة وجوده الواقعي الأبدي ، وهذا الوجود الأخير يوضح خلال الفكرة « الحقيقية » عن الماهية الالهية ، وهي الفكرة التي تظهر لنا المقتضيات الموضوعية لوجوده الخاص • وعندما يقول ديكارت انه يدرك « ادراكا واضحا متميزا » أن الوجود ينتمي بالضرورة لطبيعة كائن كامل ، فانه يعني أن فكرته عن الله ترضى معيار المعرفة الوجودية الصادقة ، وأن الوجود على المستوى الواقعي يعرف معرفة صادقة بأنه ينتسب ـ من ثم ـ الى الماهية الالهية • ولهذا نراه يصر على أن فكره لا يحاول في حمق فرض ضرورة ما على الوجود ، ولكنه يحاول القول بأنه في مشاكلة مع ماهية الله الواقعية ، ومن ثم فانه يعكس ببساطة ـ ضرورة الوجود ذاته • ونفس الضرورة التي تضع بها الماهية الالهية نفسها في الوجود ، تصل الى فكرتنا الفطرية الصادقة عن ماهية الاله • وكما تكون هذه الماهية علة ذاتها ، أو كما تؤكد وجودها من خلال قدرتها اللامتناهية ، فكذلك تعمل فكرتنا الصادقة عن هذه الماهية على تأسيس معرفتنا بالوجود الالهي تأسيسا فعالا صحيحا • وهكذا ، يجبر العقل الواعي بضرورة موضوعية على التسليم بحقيقة الوجود الواقعي للطبيعة الالهية •

وأيا كان اختلاف اسبينوزا وليبنتس مع ديكارت حول نقاط أخرى ، فانهما يتفقان معه على الأقل في اقامتهما للبرهان الأولى ، أو القبلي ، على نظرية عن فكرة صادقة تعبر عن بناء الماهية الالهية الحقيقي واندفاعها الدينامي في أثناء وضعها لواقعها الوجودي الخاص • ومن ثم فان العقليين يعتقدون أن الانتقال في البرهان لا يكون من الفكرة المبنية الى الواقع ، بل من ماهية الاله المعروفة الواقعية الى ما يلزم عنها بالضرورة من الحقيقة الواقعية لوجوده ، وبالتالي فان هذا الانتقال مشروع من حيث أنه يثبت حقيقة عن الوجود •

ولا ينبغي للنقد الواقعي ـ اذا أراد أن يصل الى حده الأقصى من الفعالية ـ أن يركز بادىء ذي بدء على ما اذا كانت فكرة الله فطرية أم غير فطرية • بل ينبغي أن يركز على دعوى الحقيقة الحاسمة التي يخلعها على هذه الفكرة ، أيا كان أصلها • والافتراض الذي يذهب اليه المذهب العقلي

هو أن العقل الانساني يستطيع أن يصل الى تعريف حقيقي صحيح عن ماهية الاله قبل اثبات حقيقة وجوده ، ويكون هذا التعريف هو الأساس الذى تتولد عنه حقا تلك الحقيقة الأخيرة • وهذا معناه ان العقل الانساني يعرف فعلا الماهية الالهية في وجودها الواقعي ، اما عن طريق رؤية مباشرة واما من خلال تحليل فكرة مقترحة عن هذه الماهية • وهذه الدعوى ينبغى أن تقاس في مقابل البينة السديدة عن طرائق الانسان في المعرفة ، ذلك أن الطابع المتناهي لعقلنا يمنعه عن أن تكون له أية نسبة طبيعية أو نفاذ حدسى الى وجود الله اللامتناهي ، وفضلا عن ذلك ، فانه في المسائل التى تتعلق بطبيعة واقعية ، كان لابد أن نكون قادرين على اظهار صلة تضمين بالعالم الذى نعانيه معاناة مباشرة • ونحن لا نستطيع أن نبت في مسألة الصحة الحقيقية لأى تعريف مقترح عن الله بتحليل مقوماته المثالية وحدها ، وحالتها من الوضوح والتميز ، ومن ثم لا نستطيع ان نبدأ ونحن متأكدون من أن لدينا فكرة حقيقية عن الاله تكون صحيحة على المستوى الواقعي •

وثمة مصادرة عقلية أخرى في الحجة الأولية a priori ، وهي أن الوجود ليس أكثر من الفعل الحدى terminal للتوكيد الذاتي للماهية نفسها • وعلينا ان نجرى اختبارا آخر عند هذه النقطة ، بأن نضع في اعتبارنا ما نعرفه عن العلاقة بين المبادىء الماهوية والوجودية في الكائنات الداخلة في نطاق تجربتنا المباشرة . ففي الكائنات المتناهية المألوفة لنا، لايتجلى الفعل الوجودي بوصفه مجرد صفة أو امتدادا حديا للبناء الماهوى • ومن ثم لا تتاح لنا طريقة لاثبات صحة أى تعريف مقترح للماهية الالهية حيث يعامل فيها الفعل الوجودي بوصفه صفة جوهرية ، أو حدا نهائيا للماهية • ولا يزال العقليون غامضين غموضا لاسبيل الى علاجه عن نوع أحداث العلة، والتوكيد والوضع ، والانبثاق ، أو غير ذلك من الوسائل التى يمكن أن نتصور بها القدرة الالهية الجوهرية حين تؤسس نفسها في الوجود• أما ان ندعي امتلاكنا لتعريف واقعي صحيح للماهية الالهية سابق على اثبات حقيقة وجود الله ، فهذا يقتضى افتراض شيء ما عن العقل الانساني ، وعن الطبيعة الالهية ، ودراسة العقل الانساني لاتدعم الرأى القائل بأننا نستطيع أن نملك مثل هذه المعرفة الطبيعية بالطبيعة الالهية •

وبعد أن أثبت ديكارت وجود الاله على النحو الذى يرضيه ، أصبح فى حوزته الآن جميع الوسائل لبناء مذهبه الفلسفى •

« ان يقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفان الا على معرفة الاله الحقيقى ، بحيث اننى قبل أن أعرفه ، لا أستطيع أن أعرف أى شىء آخر معرفة كاملة• ويقين الأشياء الأخرى جميعا يتوقف على هذا ، الى درجة أننا بدون هـذه المعرفة ، يستحيل علينا تماما أن نعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١٠) •

وهذه العبارة الحاسمة أدت بكثير من نقاد ديكارت المبكرين الى توجيه تهمة التدليل الذى يدور فى حلقة مفرغة ضده • فالكوجيتو يثبت وجـود الاله ، وهذه الحقيقة الأخيرة تشهد على الكوجيتو وعلى المبادىء المستخدمة لاثبات وجود الاله • وفى رد ديكارت على هذه التهمة ، وجه الانتباه الى لفظى «كل» و «تماما» فى النص الوارد آنفا • فحقيقة الكوجيتو بوصفه عقلا موجوداً تعرف مباشرة فى بينتها الذاتية الخاصة ، وتحمل فى طياتها مبادىء البرهان الأساسية ، والبينة على وجود الاله • غـير أن حقيقـة الكوجيتو المجـردة لا تستطيع بمفردها أن تغرس شجرة الحكمة بكل روعتها الكاملة المنهجية • وبهذا المعنى ، لا يعرف الكوجيتو على نحو كامل ، وهكذا لا يمكن أن يصدر وحده فى التماسك الذى يضم جميع الحلقات فى سلسلة الحقائق الفلسفية • وحتى يتم اثبات حقيقة وجود الاله وطبيعته الصادقة الكاملة كمالا نهائيا ، حينئذ يمكن أن تضطلع الفلسفة بكامل مهمتها حتى تصـل الى الاكتمـال بوضعها صراحة المجموعة الكبرى من الحقائق اليقينية أو من الحكمة الانسانية فى ترتيبها الصحيح •

ولا بد ـ من حيث المنهج ـ أن نهيب بالاله حتى يمكننا من أن نضـع ثقتنا التامة فى الذاكرة ، وأن نقوم بتطبيق معيار الأفكار الواضحة المتميزة على نحو شامل ، وأن نؤسس بعض الاستدلالات على العقائد الطبيعية التى لا محيص عنها ، والتى تنشأ عن طبيعتنا الممنوحة لنا من الله ، والمركبة من العقل والجسم ، ومن الذكاء والحواس • وبعبارة أخرى ، ان تأكدنا من أن الله الكامل الخير لا يسمح لجنى مخادع بالسيطرة علينا ، هذا التأكد حقيقـة تعمل على تحريرنا ، وتمكننا من استخدام قوانا وبينتنا الى أقصى مداها • وحينئذ يمكن أن يتسع يقيننا عن الذات المفكرة ـ فى أمان ـ ليصبح ذلك

العلم العجيب الذى تترابط فيه الحقائق كالسلسلة ، والذى راود أحلام ديكارت فى شبابه .

٢ ـ الاله الديكارتى بوصفه اساسا للفزياء الفلسفية

وكان على ديكارت ـ لكي يجعل من حلمه حقيقة واقعة ـ أن يؤمن الصلة بين الميتافيزيقا والعلوم العملية كالطب والميكانيكا والأخلاق . والى أن تنضم هذه العلوم الأخيرة فى وحدة حيوية مع المبادىء الأولى للميتافيزيقا ، لن يكون لها مركز صارم بوصفها علوما ، وانما ستبقى فى مستوى المهارات والحكم . والوسط المناسب الوحيد لربطها بعضها ببعض هو علم الفزياء الفلسفي المتطور تطورا كاملا . وهكذا أصبحت مشكلة تأليف علم فزياء كامل هي المشكلة الحاسمة عند ديكارت ، وعلى حل هذه المشكلة يتوقف نجاح بحثه كله عن نسق موحد من الحكمة الطبيعية (١١) .

أما أن تملك نظرية عن الاله شيئا حيوياً تسهم به فى مثل هذا المشروع، فلم يكن أمرا واضحا أدنى وضوح لمعاصرى ديكارت . وعلى سبيل المثال ، لاحظ رجال اللاهوت الاسكلائيون والفلاسفة الذين استشارهم مرسين عن الفلسفة الديكارتية ـ لاحظوا أن الملحد يستطيع أن يعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوى زاويتين قائمتين . وشعر هوبس عن يقين بأن الملحد يستطيع أن يستخدم ذاكرته ليتأكد من أنه مستيقظ أم لا . ولم يتوان ديكارت عن التسليم بأن الرياضى لا يحتاج الى نظرية عن الاله لكي يطور علمه ، أو حتى أن تكون له معرفة معينة بمثل هذه النظرية ، ما دام لا يأخذ بالحجة الشكاكة أو بافتراض ديكارت عن وجود جنى خبيث . فانه اذا أخذ بهما لم يستطع أن يكون متأكدا تمام التأكد من أنه لم يكن مخدوعا . وكذلك فان الرجل الذى يستخدم الذاكرة للتمييز بين النوم وحالة اليقظة لا يستطيع أن يذود عن نفسه مذهب الشك ، والشك المنهجى فيما يقولانه عن التعويل على الذاكرة . وفى كلا المثالين ، لا يمكن استبعاد عدم اليقين الشكاك الا من خلال الاعتراف بوجود اله كامل كمالا لامتناهيا ، لا يلجأ الى الخداع . ومن ثم ، فمن المهم كثيرا أن يكون المرء مؤلها أو ملحدا ، لا من أجل تحديد مضمون المعرفة الخاص ، بل من أجل ضمان يقينه وموضوعيته فى عصر الشك المنهجى (١٢) .

ويهدف ديكارت الى التمهيد للانتقال برفق من الميتافيزيقا الى الفزياء الفلسفية ، بحيث تكون الكلمة الأخيرة فى العلم الأول هى – فى الوقت نفسه – الكلمة الأولى فى الفزياء المنهجية • ومهمة الميتافيزيقا الخاصة هى اثبات هذه القضايا الثلاث التى تحتاج اليها الفزياء بوصفها جزءا لاينفصل عن الفلسفة . وهذه القضايا الثلاث هى : كل جسم عبارة عن شىء ممتد متميز جوهريا عن العقل أو الشىء المفكر ؛ من الممكن أن يوجد عالم من الامتداد أو من الأشياء الجسمية ؛ وأن مثل هذا العالم يوجد فعلا • وتتضح فى هذه القضايا الثلاث عيوب الفزياء الرياضية التى لم تضرب بعد بجذورها فى الميتافيزيقا الديكارتية • وفى كل حالة ، يمكن أن يكون اسهام الله الايجابى المانح لليقين – اسهاما ملحوظا •

ومع أن جاليليو يرد الأجسام الى أشكالها الممتدة والى الحركة ، الا أن منهجه الوصفى لا يستطيع أن يحدد ما اذا كان الامتداد صفة خاصة أو ماهية للأجسام جميعا ، وبالتالى لا يستطيع أن يحدد ما اذا كان العقل والجسم جوهرين متمايزين حقا • المنهج الديكارتى هو الذى يستطيع وحده تأكيد هذه الحقائق ، ولا سيما التمييز الجوهرى الحقيقى بين العقل والجسم • ولن تتولد عن هذه الحقيقة الأخيرة صيغ رياضية ، ولكنها ستقدم لنا تفسيرا فلسفيا دالا لكشوف الفزياء ، وستعمل على توسيع حدود هذا العلم • وهنا تظهر أهمية معيار الأفكار الواضحة المتميزة (الذى يضمنه الله ضمانا تاما) ، وذلك أن ديكارت يتصور فى وضوح وتميز أن فكرتى التفكير والامتداد تستبعد احداهما الأخرى ، ومن ثم يستنتج أن هناك تمييزا جوهريا حقيقيا بين العقل والجسم • والرياضة – من ناحية اخرى – علم لا وجودى nonexistential مجرد ، ولا يستطيع أن يحدد ما اذا كانت الموضوعات الممتدة يمكن أن توجد أو أنها موجودة فعلا • ولابد للفزياء الرياضية الحديثة من الرجوع الى الميتافيزيقا للتأكد من أن تفسيراتها تتعرض لعالم بين الموجودات الممكنة والفعلية • وتؤسس الميتافيزيقا العقلية امكانية عالم ممتد على أن ماهية الشىء الممتد يمكن تصورها بوضوح وتميز ، وبالتالى يمكن أن توجدها القدرة الالهية • والاله هو أيضا أساس معرفة أن العالم المادى موجود بالفعل ، لأن الله يغرس فى طبيعتنا الاقتناع الفطرى بأن احساساتنا وانفعالاتنا تأتى ، أو على الأقل – تتصل بعالم واقعى موجود

من الأجسام • وهكذا كانت قدرة الله على الماهيات الممكنة وصدقه في تكوين الطبيعة الانسانية هما الأساسان النهائيان في الاعتقاد بأن التفسير الفزيائي يتعلق بعالم ممكن حقا ، وموجود بالفعل •

ويمضي ديكارت الى أبعد من ذلك في استقلال نظريته عن الله من أجل الغايات التي تسعى اليها فزياء فلسفية متكاملة • فالهندسة التجريدية قادرة على تحليل عالم الأجسام الى صفته الجوهرية وهي الامتداد • غير أن الامتداد المجرد العام ساكن سكونا تاما ، ويخلو من الحركة الواقعية التي هي انتقال جزء فردي من الامتداد من مكان الى آخر • والحركة الواقعية تصل الى الامتداد من الخارج بواسطة قوة محركة ، وهكذا تنتج انطباعات المركبة التي هي الأجسام الجزئية الممتدة في حركتها ، وكما نعاينها في فرديتها وعرضيتها • فاذا لم نشر الى الاله بوصفه الأصل النهائي الكلي للحركة ، لم تعد ثمة وسيلة معقولة لتفسير الاختلاف بين الرياضة البحته – أي علم الميكانيكا الأكثر عينية الذي طوره جاليليو – وعالمنا الفعلي الذي يتكون من أجسام فردية متحركة •

وبالاضافة الى ذلك يقدم ديكارت برهانا استنباطيا على قانون القصور الذاتي من حيث انه مبدأ عام يحكم الأجسام الفعلية المتحركة (١٣) • ولا يطلب فعل الاله في الخلق ، أو في الاصدار الأول للحركة فحسب ، بل في المحافظة عليها وفي استمرارها أيضا • وصفة الثبات الالهي تعني أن الاله غير قابل للتغير في وجوده ، وأنه يتصرف دائما بنفس الطريقة ازاء العالم المخلوق • فلدينا يقين أولي عن بقاء كمية الحركة أو التحرك momentum ، ولأن المحافظة على كمية الحركة تضرب بجذورها في الثبات الالهي نفسه ، فان قانون القصور الذاتي يثبت استنباطيا بوصفه قانونا عاما للطبيعة أو علة ثانوية لجميع الحركات الجزئية للأجسام الفعلية •

وقد نتوقع أن يزعم ديكارت – بعد أن توغل الى هذا المدى – بأنه يقوم باستنباط تام لكل قضايا الفزياء • وليس من شك أن هذا المثل الأعلى كان يجتذبه اجتذابا قويا ، كما أنه كان جوهريا لتحقيق توليفه الفلسفي philosophical synthesis ، ولكنه أنكر – في الواقع – امكان تحقيقه • وبدلا من ذلك ، أشاد بعمليات الفزياء الى الدرجة التي لا يمكن معها تحقيق استنباط كامل لمجموعة الحقائق الفزيائية داخل سياق فلسفته •

« حين أردت أن أهبط الى الجزئيات ، بدا لى أن هناك أنواعا كثيرة مختلفة الى درجة اعتقدت معها أنه من المحال على العقل الانسانى أن يميز الأشكال أو الأنواع الموجودة على الأرض من عدد لا متناه غيرها كان من الممكن أن يوجد لو شاء الاله ذلك . وبدا لى من المحال على هذا النحو أن أتقدم فى طريق الاستنباط، وأنه اذا كان لنا أن نفهم الأشياء ونستخدمها، فعلينا أن نكتشف العلل من معلولاتها وأن نجرى كثيرا من التجارب .. وينبغى أن أسلم أيضا بأن قوى الطبيعة فسيحة واسعة ، وأن تلك المبادىء بسيطة وعامة الى درجة أننى لم ألاحظ أبدا معلولا جزئيا دون أن أدرك على الفور وسائل كثيرة يمكن استنباطه منها • وكانت أعظم الصعوبات التى أصادفها عادة هى أن أجد أى هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح ، ولكى أهتدى الى ذلك ، لم أعرف طريقة أخرى سوى البحث عن تجارب متعددة بحيث تكون نتائجها مختلفة وفقا لاختيار الفروض » (١٤) •

وبقدر ما يتعرض هذا البحث الفزيائى لعالمنا الذى يتألف من أنواع جزئية من الأجسام والحركات ، بقدر ما ينبغى له أن يبدأ من استنباط بسيط ذى اتجاه واحد يصدر عن القوانين العامة للطبيعة ، وعن الاله بوصفه المصدر الأخيرة للحركة • وثمة زيادة عكسية بين الفروض والتجـارب الذى تتحقق من صدقها ، وهذا لا يمكن أن يعطى يقينا مطلقا ، وانما مجرد اليقين الأخلاقى المطلوب للتحكم العملى للطبيعة من أجل رفاهيتنا الانسانية • وكان ديكارت نفسه ينظر نظرة أكثر تجريبية للتطورات الخاصة للفزياء من نظرة الديكارتيين الأواخر أو خصومهم من أنصار نيوتن •

ومن الممكن أن نرجع أسباب هذا التحول الغريب فى الموقف الى تكاملى ديكارت بوصفه عالما ومؤلها على السواء ، فقد كان يريد الحفاظ على تماسك التفسير الميكانيكى للعالم المادى فى حدود العلية الكافية وحدها ، وهو لم ينكر وجود الغائية فى الطبيعة ، ولكنه أنكر قدرتنا على معرفتها واستخدامها لاكمال الاستنباط الفزيائى • وفى هذا السياق ، كان يقصـد « بالعلة الغائية » الغرض الأزلى الذى من أجله خلق الكون بأسره • وحكمة الاله اللامتناهية هى وحدها التى يمكن أن تحيط بهذا الغرض ، كما أن اهتمامه بخلق العالم يشمل أشـياء أخرى كثيرة الى جانب الرفاهية الانسـانية • أما أن نلجـأ فى تفسيرنا للحوادث الفزيائية الى أسباب قائمة على الغائية فيعادل دعوانا

بأننا نملك الحكمة اللامتناهية ، وبأننا نضع رفاهية الانسان ومجد الله على قدم المساواة • وعلى هذا فان المنهج العلمى والحس الانسانى السليم يقضيان باستبعاد الغائية من منطقة البحث الفزيائى •

وحتى من موقف الاستخدام المشروع للعلل الكافية والميكانيكية ، يظل الاستنباط الفزيائى خليقا بأن يكون ناقصا • والاعتبار الحاسم هنا بالنسبة لديكارت هو أن مذهبا ميكانيكيا استنباطيا كاملا يمكن أن يهدد قدرة الاله اللامتناهية وحريته • وهذه هى النتيجة الفعلية التى تمخضت عنها نزعة جاليليو الرياضية التى لم يمنح فيها الاله أى اختيار ، اللهم الا أن يجسد فى الطبيعة القوانين التى اكتشفها التحليل الرياضى • ولا تتحكم مثل هذه الضرورة فى قدرة الاله الديكارتى اللامتناهية وحريته ، اذ يستطيع هذا الاله أن يجمع بين القوانين العامة للحركة بطرائق شتى لينشىء أكوانا كثيرة مختلفة • ومعرفة تلك القوانين لا تخبرنا الا بما يصلح دون تعيين لأى كون فزيائى ممكن ، ولا تخبرنا عن أية مجموعة جزئية من القوانين تصلح لهذا الكون الفعلى الذى نعيش فيه • وعلى ذلك ، ينبغى أن يكمل المنهج الاستنباطى بالخبرة والافتراضات والتجربة المتحققة من صدق هذه الافتراضات • وهذه العمليات الأخيرة تمكننا من تقديم تفسير متسق شامل لا يناقض شيئا من الوقائع التجريبية ، ولكنه لا يملك ضرورة صادقة • ويخفف ديكارت — ابتغاء الحفاظ على رحابة الماهية الالهية وحريتها — من دعاواه من أجل سلسلة ضرورية ويقينية يقينا مطلقا تتألف من الحقائق الاستنباطية عن العالم المرئى (١٥) •

وهذه المراجعة للصورة الرياضية للعالم تمتد الى المدى الذى تصل اليه القوانين العامة للحركة ، وهى القضايا الأساسية فى الرياضة البحتة ، وغيرها من الحقائق الأبدية • ولا يمنحها ديكارت أى استقلال أو ضرورة لا شرطية ، ملاحظا أن هذا يقضى على طغيان ربات القدر الوثنيات على جوبيتر (١٦) • وعلى أساس قدرة الاله غير المفهومة ، والافتقار الى أى نوع من التمييز بين عقله وارادته ، لا يمكن أن يكون ثمة نظام شبه مستقل من الماهيات (على حد افتراض سواريز Suarez) يمكن أن نخص به معرفته ، وعلى ارادته أن تتلاءم معه • وما دام العقل الانسانى يستطيع أن يدرك الحقائق الأبدية تمام الادراك ، فانها تكون وقائع متناهية ، تعتمد على قدرة الاله

الشاملة اعتماد غيرها من الأشياء المخلوقة الأخرى · وكما أن الاله كان يستطيع الامتناع عن خلق عالمنا ، أو كان يستطيع أن يخلق عالما ذا تركيب مختلف ، فقد كان من الممكن أن يقرر مجموعة أخرى من الحقائق الأبدية تناقض الحقائق السـائدة ·

غير أن التأكيد على جزافية القدرة الالهية ، دون مبررات ، معناه القول بتحطيم كل يقين علمى · ومن ثم فان ديكارت يضفى على القوانين الرياضية والفزيائية العامة نوعا لاحقا من الضرورة · ففى اللحظة التى يريدها الاله أن نكون ، يلتزم بقراره ولا يقدم على تغييره فى سبيل مجموعة أخرى من الحقائق · وهذا يلزم عن تنزه الاله عن التغير : فما دام الاله قد قام بفعل حر صادر عن ارادته الالهية ، فانه يبقى ملتزما التزاما موحدا لا تغيير فيه باختياره الفعلى بالقوانين والحقائق · وعلى هذا النحو يكفل اللاتناهى للقدرة الالهية ، والثبات للمعرفة العلمية الانسانية ·

نستطيع الآن أن نسبر غور تناول ديكارت الوظيفى للاله · فقد وضع النموذج للارتياد العقلى للاله بأن حول النظرية الخاصة بالصفات الالهية من مجرد رياضة لاهوتية مستغلقة بعيدة المنال الى مقوم سديد ــ بصورة تبعث على الدهشة ــ من مقومات الفلسفة الحديثة ، فقد لجأ الى الصدق الالهى ، والقدرة العليـة لاثبـات وجود العـالم المادى ، ولتحقيق الثقـة المعرفية (الابستمولوجية) فى معيار الأفكار الواضحة المتميزة · أما تنزيه الاله عن التغير فقد أمده ببرهان على قانون التصور الذاتى العام ، وبأساس متين للحقائق الأولى فى الرياضة والفزياء · وقدمت قدرة الاله الشاملة وحريته السبب النهائى لافســاح مكان للمنهج الافتراضى التجريبى داخل الحركة الاستنباطية · وهكذا كان من المحال أن يتصور ديكارت قيام ميتافيزيقا أو فزياء تخلو من الاله · فالتخلى « عنه » معناه حرمان الفلسفة من قوتها البرهانية الكلية ، ومن أساسها فى اليقين ، ومن مشاكلتها للتجربة ·

ومع كل هذه الاستخدامات للألوهية ، لم ينجح ديكارت فى توليد النسق الكامل للحكمة · ففى محافظته على الصفة الانهية الأخيرة من القدرة الالهية التى لا يعوقها عائق ، قطع فى الوقت نفسه الحركة المتجهة صوب استنباط شامل للحقائق الفزيائية ، وبالتالى تركت الوظيفة التى تقوم بها الفزياء

بوصفها جسرا ، ناقصة ، وحيل بينها وبين الافضاء الى المجالات العملية • وما دام ارتباط التفسيرين الفزيائي والأخلاقي لم يلتحم قط باليقين الأولى المطلق ، لم تنتقل قط قوة الميتافيزيقا الديكارتية التي لا نظير لها ، الى الأخلاق (١٧) • ولم تتحول النظرة الأخلاقية المؤقتة قط الى علم أخلاقي محكم ، أعني الى جزء متكامل من الفلسفة ، وهكذا لم تكفل سعادة الانسان قط باليقين الميتافيزيقي ، وكان على الانسان الديكارتي الذي لم يصل الى حكمة طبيعية متكاملة أن يقنع بيقين أخلاقي فعال ، وأن يبحث عن مزيد من التنوير في الايمان العالي على الطبيعة •

٣ ـ اله اسبينوزا بوصفه مجموع الطبيعة

كان الحكم الجاد الذي أصدره بنيدكت اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) على فلسفة ديكارت هو أنها تمثل مغامرة متألقة ، وان لم يكتب لها التوفيق. فالطابع المتناثر للأخلاق الديكارتية علامة أكيدة على اخفاق داخلى عميق ، واشارة الى أن الفيلسوف الفرنسي لم يضع مذهبا على الاطلاق ، وانما مجرد تخطيط مبتسر لمذهب ، ذلك أن ما يتطلبه اسبينوزا من الفلسفة ـ قبل كل شيء ـ هو تأكيد السعادة الانسانية والكمال الأخلاقي على أساس علمي أو برهاني سليم • ولم يكن الأمر ببساطة أن سلفه قد تخطى فصولا قلائل في ختام مقاله عن الفلسفة ، بل الأحرى أنه ترك صميم المذهب الفلسفي الأصيل : أعني السمو بالانسان الى هدفه الأخلاقي من الغبطة الأبدية •

وكان اسبينوزا على ثقة من أنه يستطيع أن يضع اصبعه ـ دون أن يخشى الوقوع في الخطأ ـ على النقطة الصحيحة التي تنبثق منها كل عيوب الفلسفة الديكارتية ، وهذه النقطة هي نظرية ديكارت عن الاله • وأول أخطائها واعظمها فكرة خالق حر غير مفهوم ؛ لأن هذه الفكرة تقف حجر عثرة في طريق اكمال الاستنباط العقلي للحقائق الأساسية جميعها • وتكمن الصعوبة في أن نظريات ديكارت كانت لا تزال محكومة ـ على نحو خفي ـ بالتصور اليهودي ـ المسيحي للاله ، وبتعاليم اللاهوتيين المدرسيين • اذ لا مكان في مذهب عقلي صرف لامكانية ان يكون للوحي أية دلالة في نظر الفلسفة • فاسبينوزا يرى أن الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة

النظرية ، وما الأديان الكبرى الا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولا وقبل كل شيء • أما فيما يتعلق بالتقليد اللاهوتي فقد اعترف اسبينوزا لصديقه هنرى أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية فى لندن بقوله :

« اننى أعتنق رأيا عن الاله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأى الذى يدافع عنه المسيحيون المحدثون. فانا أعتقد ان الاله هو ـ كما يقولون ـ العلة الباطنة للأشياء جميعا ، ولكنى لا أعتقد انه العلة المتعدية •• وأنا أقول ان كثيرا من الصفات التى يرون ، ويرى جميع الآخرين الذين أعرفهم على الأقل ـ أنها من صفات الاله ـ أرى أنها أشياء مخلوقة ، ومن ناحية أخرى ، فان الأشياء التى يرون أنها مخلوقة ـ بسبب تحيزاتهم ـ أرى أنها صفات للاله ، ولكنهم يسيئون فهمها ، وكذلك لا أستطيع ان أفصل الاله عن الطبيعة على الاطلاق ، وهذا ما فعله كل من أعرفهم (١٨) » • وهذه الفقرة التى تشبه الكبسولة من حيث الايجاز ـ تشير الى الاصلاحات الرئيسية التى أدخلها اسبينوزا على التصور العقلى للاله • فلقد ألغى علوه بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر المتناهية وذلك لكي يقرر فكرته التى تقول : بهوية واحدة للاله ومجموع الطبيعة (Deus sive Natura) • ولزم عن هذا أنه أنكر أن أشياء كالفهم والارادة صفات حقيقية للاله ، فى طبيعته الجوهرية ، كما لزم عن هذا فى الوقت نفسه وصفه لهذه الطبيعة بالامتداد والفكر على السواء •

ولقد قال ليبنتس ذات مرة ان اسبينوزا بدأ من حيث انتهى ديكارت ، أى بالنزعة الطبيعية • وقد انتهى ديكارت بالنزعة الطبيعية ، بمعنى أنه حذف العلة الغائية من التفسير الفزيائى ، وأنه كان يشير الى قدرة الاله العلية اللامتناهية على أنها الطبيعة ، ما دامت هذه القدرة هى المصدر الخالق ، الحافظ لكل حركة واقعية وللقوانين العامة للحركة فى الطبيعة الفزيائية • ومع ذلك فانه كان يتمسك بتفرقة حقيقية بين الاله ـ وهو الجوهر المطلق الوحيد ـ وبين الأشياء المتناهية بوصفها جواهر نسبية • مثل هذه التفرقة كانت تبدو لاسبينوزا خالية من المعنى ، لأنه جعل الوجود الجوهرى وهو الوجود المستقل تمام الاستقلال ، وعلة ذاته ، شيئا واحدا • ولما كان ديكارت يسلم بأن الأشياء العقلية والجسمية فى عالمنا معلولة

للاله ، استنتج اسبينوزا أنها ليست جواهر على الاطلاق وانما هي أحوال modes أو تعينات للجوهر الواحد الحقيقى ، أعنى الاله نفسه • ووراء هذا الانكار للكثرة في الموجودات الجوهرية ، تقوم خطة اسبينوزا الحازمة في انقاذ المثل الأعلى العقلي لنسق استنباطى كامل مهما كلفه ذلك من ثمن ؛ لأن هذا المثل الأعلى يتعرض للخطر ان لم يكن الاله هو اله الماهية الجوهرية للأشياء جميعا في الطبيعة • وبدخول الاله ــ بوصفه الجوهر الفريد في التركيب الباطنى للأشياء جميعا ــ كان من المحال اكتساب معرفة حقيقية بها دون تصورها من خلال الاله ، وفي الاله • وبتعبير أكثر ايجابية ، أصبح من الممكن أن نكتسب الآن معرفة موحدة بالطبيعة في ارتباطاتها الجوهرية، وعلى هذا النحو نضمن الكمال الأخلاقى للانسان ، وهو الكمال الذي يتألف من هذه المعرفة الاجمالية ، ومن هذا الاتحاد بالاله بوصفه الطبيعة في مجموعها •

ومن الممكن أن نقدر مدى تطبيع (*) اسبينوزا للاله ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اصطدم فيها صراحة بديكارت : وحدة الفلسفة ، طبيعة الامتداد ، والصلة بين العلية الالهية والسعادة الانسانية •

(١) **وحدة الفلسفة** : ربما كان الهراء الذى كتب حول آراء اسبينوزا عن الاله أكثر مما كتب عن أى فيلسوف حديث آخر • وكان اسبينوزا في أثناء حياته ، وبعد مماته بقرن من الزمان هدفا للسب والشتم بوصفه ملحدا، وذلك بسبب انكاره للعلو الالهي، وللحرية الالهية، ولأنه وصف الاله بالامتداد• وفي الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ، لقى اسبينوزا احياء حماسية بين المثاليين الألمان الذين صوروه بصورة رومانتيكية على أنه صوفى متحمس منتش بالله • والواقع أن اسبينوزا نفسه لا يندرج تحت أى الصورتين ، فقد كان مقتنعا اقتناعا راسخا بوجود الاله ، ولكنه كان يريد الها يستطيع الانسان أن يضمن له ــ على نحو منهجى ــ نصيبا في غبطته• ولم يكن يتصور الاله أو الطبيعة على نحو عاطفى غامض ، بل عن طريق رؤية منهجية تريد أن تصل الى النتائج النهائية لفكرة معينة عن وحدة الحكمة •

(*) أى جعله الله ، طبيعة أو مساويا للطبيعة ، أو هو هو الطبيعة •
(المترجم)

وهدف التفلسف هو أن نبلغ سعادتنا الأسمى • وقد كان ديكارت على حق فى تأكيده ــ مخالفا فى ذلك الشكاك ــ بأن السعادة الحقة لا يمكن أن تنفصل عن الحكمة الفلسفية ، ولكنه أساء وضع العلاقة بينهما بأن نظر الى السعادة على أنها ثمرة الحكمة ، على حين أنها فى الواقع هى والحكمة شىء واحد • والرجل الحكيم سعيد ، لا من خلال معرفته الفلسفية ، بل لامتلاكه لها • وما يفعله اسبينوزا يتجاوز الدفاع عن أولوية العقل على الارادة ، فهو ينكر كل تفرقة حقيقيــة بينهما • وهو ينــادى ــ على نقيض ديكارت والمدرسيين ــ بالهوية الكاملة بين الذهن والارادة فى الانسان(١٩) ، وبهذا يسد الثغرة بين معرفة الحقيقة واجتناء ثمارها • والحرية الانسانية قــوة خطيرة فى نظر اسبينوزا لدرجة أنه لا يسمح بأن تكون فى حوزة الانسان، اذ قد تحطم كل ما بذل من جهد لكى تصبح السعادة الخالصة فى متناول البشر • وما من شىء يمكن أن يضمن تلك الوحدة الكاملة بين الميتافيزيقا والأخلاق والحياة السعيدة التى أخفق ديكارت فى تأمينها ــ ســوى نظرة منطقية حتمية صرفة فى البحث عن الحكمة •

ينبغى للمرء ــ اذن ــ اذا أراد أن يجد السعادة أن يكون على وعى بوضع الانسان الحقيقى ، وبحالته الانطولوجية الأصيلة • فاذا نظرنا الى الانسان العادى وجدناه منغمسا تمام الانغماس فى العالم المادى • ووجدناه موضوعا لمطالب ذلك العالم • انه يشعر بأنه تحت رحمة القوى الخارجية ، وأنه على مسافة بعيدة من الله • وباختصار ، يغترب الانسان العادى عن نفسه ، ويفقد رؤية طبيعته الحقيقية • والوسيلة الوحيدة لتغيير الموقف هى المعالجة المنهجية لعقله بحيث يصبح واعيا بالاتحاد الحقيقى القائم بين عقله والطبيعة بأسرها • والفلسفة بوصفها بحثا عن السعادة هى محاولة لا محيد عنهــا لاستعادة هذا الاحساس بوحدة الطبيعة الشاملة ، واعطاء الانسان ــ على هذا النحو ــ معرفة هى فى الوقت نفسه خلاصه•واننا لنجد عند اسبينوزا امتزاجا تاما بين القيم الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية ، لأنها تتحد جميعا فى تلك الرؤية عن الطبيعة الشاملة ، أو الطبيعة بوصفها شمولا الهيا •

وتطلب هذا البرنامج من اسبينوزا أن يؤكد على وحدة الفكر ونتيجته أكثر من التوكيد على وضوح الأفكار وتميزها • ولقد كان معيــار ديكارت

للحقيقة غير متكافىء بنفسه ، ذلك لأن الحاحه على الذات المفكرة ، وعلى الأفكار المتميزة تميزا حادا ، قد تهدد اتحاد الذات بالطبيعة ، واستمرار الاستنباط بين الأفكار . فاذا لم يتوقف هذا الميل الى التجزىء الذرى ، كان من المستحيل تحقيق الاشتقاق الهندسى للمعرفة بوصفها نسقا موحدا وكلا منهجيا . ومن ثم فقد اتخذ اسبينوزا هذه الخطوة الحاسمة ، وهى أن يجعل نظرية الاله تخدم الوظيفة المعرفية الجديدة الخاصة بضمان الاستمرار التام الكامل لاستنباط عقلى . وهكذا أعطيت واحدية المعرفة أساسا فى واحدية الوجود ، من أجل الوصول الى مذهب مغلق كامل . وكان لابد أن يوضع المعيار الجديد للمعرفة وأساس الفلسفة الموحدة فى نظرية واحدية عن الاله . « المبدأ الأول هو كائن واحد ، لامتناه . وهو مجموع الوجود ، الذى لا يوجد شىء خارجه » (٢٠) . وأصبح من الممكن الآن – بعد أن صار الاله هو مجموع الواقع – أن نطلب أساسا موضوعيا لرد أفكارنا الحقيقية ردا كاملا الى الوحدة المسبقة a priori unity . وهذا التماسك العضوى الوثيق للمعرفة هو المقابل لوحدة الطبيعة ، على حين تقوم ماهية الاله الجوهرية وقدرته بتقديم الروابط العقلية فى كلا النظامين .

ولم يصبح الله أساس الوحدة فحسب ، بل أصبح أيضا نقطة البداية فى مذهب اسبينوزا ، فلقد رفض اسبينوزا نقطة البدء الواقعية من الأشياء المحسوسة ، والبداية الديكارتية من الكوجيتو على حد سواء ، وذلك لأنهما لم تكونا من القوة بحيث تستطيعان حمل العبء المذهبى لرؤية شاملة للطبيعة تطورت من خلال تحليل التصورات والتعريفات الضرورية . ولما كانت العملية الاستنباطية صحيحة وكاملة مثل نقطة بدايتها ، استنتج اسبينوزا أن أكمل استنباط فلسفى ينبغى أن يبدأ بفكرة أكثر الكائنات كمالا . فلا بد أن يكون التعريف الحقيقى لماهية الله هو نقطة البداية الوحيدة فى الفلسفة ، وذلك حتى يستطيع فكرنا أن يعبر – وفقا لترتيب الاستدلال الاستنباطى – عن نفس القوة النشطة ، والمجال الكلى ، والتتابع الضرورى ، الذى يعبر عنه الاله نفسه فى الطبيعة . وكان ديكارت قد تطلب من المبادىء الفلسفية أن تكون العلل الذهنية noetic لنسق المعرفة : وأضاف اسبينوزا أن هذه العلية للمعرفة الاستنباطية المنهجية لا تجد لها ضمانا الا حين تكون العلة الأولى للوجود هى نفسها المبدأ الأول لمعرفتنا بالوجود . وعلينا أن

نلغى على قدر الامكان تلك التفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة ، من أجل الكمال المنهجي واليقين ٠

وتمشيا معهذا المطلب، اختزل اسبينوزا الأدلة البعدية a posteriori على وجود الاله فى الدليل الأولى ، الذى يرى فيه تأملا منعكسا على فكرتنا عن الاله ٠ ولما كان الانسان جزءا متحولا من الطبيعة ، فان وجوده يتألف فى التعبير التلقائى عن فكرة معينة عن الاله ٠ ويبدأ المذهب الاسبينوزى بصياغة هذه الفكرة الأساسية فى تعريفه للاله بأنه « الموجود اللامتناهى بصورة مطلقة ، والكامل كمالا تاما ٠٠٠ أعنى أنه الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية ، تعبركل صفة منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية»(٢١)٠ وهذا تعريف صحيح ومتكافىء للماهية الالهية ، وليس البرهان على وجود الاله أكثر من الادراك الصريح لكون الوجود يلزم بالضرورة عن هذا التعريف الحقيقى للاله ٠ ولا يثبت اسبينوزا وجود الاله بقدر ما يثبت ما فى انكار تعريف ماهيته من بطلان ، لأن الاله ــ وفقا لهذا التعريف ــ جوهر أبدى ، وماهية لامتناهية ، وقدرة معلولة لذاتها ــ وكل هذا معناه وجوب الوجود٠

وهذا التوضيح يخبرنا بما تتضمنه الفكرة المعرفة للاله ، وانما يتبقى هذا السؤال وهو : هل هذه الفكرة صادقة حقا ، بمعنى أن العقلالانسانى يعرف أن لها أساسا وجوديا ٠ واسبينوزا مرغم فى تبرير تطابق تعريفه مع الوجود الواقعى ــ على اللجوء الى المصادرة القائلة بأن الأشياء المتناهية توجد بوصفها حالات لجوهر الهى واحد ، والى المصادرة العقلية القائلة بأن الماهية تنتج الوجود بما يتناسب مع قوة الماهية (٢٢) ٠ وهذه فى الواقع هى المسائل موضوع البحث ، ولا يمكن أن نلجأ اليها ببساطة على أنهـا دليل على الأثر الواقعى للفكرة المقترحة عن الاله ٠ ويذكر اسبينوزا أن بعض أفكارنا تشير مباشرة الى أشياء مادية موجودة ٠ ولكن ، على الرغم من أن وجود الأشياء المادية معروف لنا مباشرة ، فان البينة الأولى لا تخصص بأنها توجد فى وضع الحال لانفعالات الجوهر الالهى الواحـد ٠ ولا يمكن أن نجادل بأن وجودها بوصفها حالا يندرج فى معنى وجودها ، منظورا اليه من منظور الأبدية ، اذ لابد من وجود تبرير مستقل للانتقـال من الوجود الزمانى الى المعنى المخصصللوجود الأبدى داخلوجهة النظر الاسبينوزية٠

وكذلك تتطلب مسألة العلاقة بين الماهية والوجود تناولا خاصا قبل أن يؤدي المعنى المخصص لهذه العلاقة في التعريف المقترح للجوهر الالهي وظيفته من حيث هو البرهان الأولى على وجود الاله • وحين نتعرض لهذه المشكلة في مناقشة اسبينوزا للطبيعة ومنهج البحث ، نرى أن الماهية والوجود قد تم تفسيرهما فعلا داخل اطار فلسفة تنطوى على واقع جوهرى واحد هو ومجموع الطبيعة شيء واحد • والأمر الذى لا يثبته اسبينوزا هو أن هذا التأويل يفرض نفسه عقليا على كل من يبحث عن المعرفة الفلسفية عن الطبيعة والانسان والاله •

(٢) **طبيعة الامتداد** : كان اسبينوزا على احاطة كافية بالكشوف العلمية المعاصرة لكي يدرك أن الاستنباط الكلي للحقائق العلمية عن العالمين الفزيائي والبيولوجي أمر مستحيل • وبدلا من أن يستنتج ــ مع ديكارت ــ أن هذه الحقيقة تجعل من المستحيل اكمال مذهبه الفلسفي ، أعلن وجهة نظر جديدة عن العلاقة بين العلوم والفلسفة • فليست الوظيفة الصحيحة للفلسفة أن تضم كشوف العلم وتكملها ، بل أن تتجاوزها • والعقل العلمي أعلى من مجرد الفطرة السليمة ، ولكنه في الوقت نفسه أدنى من المعرفة الفلسفية الحدسية • وبادخال هذا التصور في مستويات الفهم ، حاول اسبينوزا تحرير الفلسفة من ربقة اعتمادها على التجربة ، وعلى عملية العلوم الافتراضية•وعلى الفلسفة ــ باستخدامها لنهجها الخاص ومعيارها للحقيقة ــ أن تركز على مهمتها المتميزة وهي الارتقاء بالعقل الى المعرفة الحدسية بالماهية الالهية ، مفهومة على أنها لب الطبيعة • وهكذا يمكن أن توضع مشكلة البحث العلمي في وضعها النسبي الصحيح باتخاذنا للنظرة الأبدية الأعلى للأشياء •

بيد أن هذا لا يعني على كل حال أن الفلسفة تستطيع أن تتجاهل العالم المادي، فلابد من وجود استنباط فلسفي كامل للعالم المادى بملامحه العامة ، ولكن يجب على هذا الاستنباط أن يستند الى المبادىء الميتافيزيقية ، وأن يحكمه هدف الفلسفة من الوصول بالعقل الى سعادته النهائية (٢٣) • وتعريف ديكارت للشيء المادى في حدود الامتداد وحده لايشبع هذه المطالب، فهو ، من ناحية ، يؤدى الى الرأى القائل بأن العالم الممتد واقع جوهرى ،

متميز تمام التميز عن الجوهر العقلى ، وعن الاله • وفى هذا انتهاك للشروط الواحدية المتعلقة بالنسق الاستنباطى كما وضعها اسبينوزا ، ومن ثم فانه ينكر أن يكون الامتداد صفة جوهرية للمادة ، بمعنى أنه يؤلف جوهرا متناهيا متميزا • وتتعرض وحدة الانسان أيضا للخطأ حين نصفه بأنه مركب من الجوهرين المادى والعقلى معا • وأخطر من ذلك نظرة ديكارت الى الامتداد ، بوصفه شيئا جامدا فى ذاته ، فهذا الرأى معناه أن الصلة بين الامتداد والحركات الفعلية للأشياء المادية صلة خارجية بحتة ، تعتمد على قرار الاله الحر • ومثل هذا الرأى يقف حجر عثرة فى التفسير التحليلى للتركيب الضرورى لعالم الأجسام المتحركة الفزيائى •

هذه العيوب الثلاثة فى التفسير الديكارتى للامتداد يعالجها جميعا تعريف الامتداد ، بوصفه صفة صحيحة للجوهر الالهى نفسه (٢٤) • ولا تتضح تبعية الله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط الاسبينوزى ، كما تتضح فى هذه النظرية • فاسبينوزا يقيم جهازا مفصلا للصفات والأحوال الالهية لكى يزود نفسه بتفسير أولى a priori للعالم الفعلى المتنوع • فالصفات هى المقومات الواقعية للماهية الالهية كما يتصورها العقل ، وهى لامتناهية العدد ، لأن الماهية الالهية لامتناهية القدرة • ولكننا لا نستطيع أن نعرف سوى صفتين فحسب هما الفكر والامتداد اللذان يتالف منهما عالمنا (وهذه علامة لا سبيل الى محوها على الاختلاف بين مجال الوجود ومجال المعرفة الانسانية لم ينجح اسبينوزا فى محوها قط) ومن كل صفة من هاتين الصفتين المعروفتين — تصدر على نحو من الضرورة المطلقة — سلسلة مستقلة من الحالات اللامتناهية والمتناهية • فالأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الامتداد تصنع أجسام عالمنا ، على حين أن الأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الفكر تؤلف عقول أو أفكار هذه الأجسام • فثمة تضايف كامل فى البناء بين جسم معين وحالته العقلية المقابلة ، ولكن لا وجود لعلة متبادلة للواحد على الآخر • فالحالات — من حيث هى كذلك — انفعالات أو تحولات للجوهر الالهى الواحد ، أو هى طرائق شكلية يوجد بها هذا الجوهر ويباشر فعله •

ونظرية الامتداد هذه بوصفها صفة الهية تزيل الأسباب الديكارتية التي أدت الى الاخفاق في اقامة استنباط فلسفي من العالم الفزيائي • فالامتداد ليس صفة معرّفة لجوهر متناه ، ولكنها صفة الجوهر الالهي الواحد، وهي تكمن وراء تنوع الأشياء الجسمية ، وهكذا لا ينقطع استمرارنا في التحليل بوثبة من ماهية جوهرية الى أخرى • ويدخل الاله في التعريف الجوهري للأشياء المتناهية ، كما يدخل الكل في أجزائه المكونة له ، وعلى هذا النحو يسمح باشتقاق تحليلي لكل شيء من الاله الذى تعد قدرته المبدأ المولد للنسق الفلسفي وللكون في آن واحد • ولا حاجة بنا في حالة الانسان الى التخلي عن التفسير الطبيعي المتجانس • فهو ليس مكونا من جوهرين متناهيين ، بل من حالتين متناظرتين للجوهر الالهي الواحد • وفي رد اسبينوزا على الثنائية الديكارتية عن « العقل ـ الجوهر » و « الجسم ـ الجوهر » ، ينكر الطابع الجوهري لهذين الجوهرين ، ويحقق انسجام العقل والجسم من خلال تعبيرهما المتبادل عن نفس الجوهر ، وان كانا يفعلان ذلك وفقا لصفات مختلفة •

واخيرا ، فان النظرية المعدلة عن الصفات والأحوال تتغلب على الاعتراض القائل بأنه لا يمكن أن يوجد استنباط لفعل خالق حر • ويعيد اسبينوزا في بساطه تعريف الخلق بأنه « عملية لا تحدث فيها علل اللهم الا العلة الفاعلة » كما يعرف الحرية بأنها « الضرورة الحرة » ، أو بأنها التى « توجد عن ضرورة طبيعتها الخاصة وحدها ، ولا يدفعها الى الفعل الا نفسها فحسب»(٢٥) والتعريف الجديد للخلق لايؤكد الحاجة الى علة فاعلة وحسب، ولكنه يستبعد أيضا امكانية القول بأن الله يخلقبوصفه علة غائية. فلاالعقل، ولا الارادة ينتميان الى الجوهر الالهي بوصفهما صفة ، فكل منهما حالة من حالات الوجود التى تصدر عن الجوهر الالهي تحت صفة الفكر ، ولهذا فهما نتاج الخلق وليسا مبدأه ، ويحذفهما اسبينوزا من الفعل الخلاق ، وذلك حتى لا يكون هذا الفعل عملية حرة مقصودة • و « الفكر » حاضر في هذا الاله اللاشخصي ، ولكن على طريقة تنظيم جهاز الخدمة الذاتية servomechanism لعملياته الضرورية •

وتنبثق مجموعات الحالات المتعددة عن القدرة المطلقة للطبيعة الالهية

وضرورتها ، لا عن فعل حر من أفعال العقل والارادة • ان الله طبيعة لامتناهية ، أو ماهية فعالة لا تستطيع الا أن تهيمن بتلقائية لا شخصية على انتاج عدد لامتناه من المعلولات • والله علة حرة بهذا المعنى الوحيد ، وهو أن القهر الذي يدفعه الى الفعل باطني محض ، فلا تفرض عليه الضرورة من الخارج أي مبدأ سببي آخر • ولكنه لا يملك الا خلق عالم الأحوال كما لا يملك المثلث أي اختيار للخصائص التي تلزم عنه •

وهذه المقارنة بين فعل الاله الخلاق والنتيجة المنطقية للعلاقة بين شكل رياضي وخصائصه ليست اختيارا عرضيا ، بل هي في الواقع لازمة لاسبينوزا أكثر من لزومها لديكارت • وقد بدأت العملية بالادماج الديكارتي للعلة الفاعلة بالعلة الصورية في حالة كون الاله علة ذاته • والطريق الوحيد الذي يمكن أن نصل منه الى تحقيق هدف المذهب العقلي بانشاء نسق استنباطي كامل يكون من خلال رد «العلل» الواقعية الى «أسباب» منطقية • ولقد قام اسبينوزا بتحويل العلاقة الواقعية بين العلة الموجودة ومعلولها الى الترتيب المنطقي للنتيجة على المقدمة في القياس• وهذا التحويل قد حطمه التصور العقلي للوجود بوصفه ماهية ، وللماهية نفسها بوصفها قوة مؤكدة لذاتها • وهكذا تختفي العلتان الفاعلة والغائية من حيث انهما مبدآن واقعيان خارجيان يسهمان في الفعل المتميز لوجود شيء معين في التجربة • وترد العلية الالهية الفاعلة الى دينامية محض صورية والى علاقة تحليلية بين الماهية وصفاتها وأحوالها • ولا يسمح لأي عقل قصدي ، أو أي قرار حر بافساد الضرورة الاستنباطية التي تترتب فيها الأحوال على الصفات الالهية • وهكذا يرد الاله الى التعريف المحايث للطبيعة بوصفها مجموعا للقدرة النشيطة الجوهرية التي ليس غريبا أن تصدر عنها الأشياء الطبيعية جميعا في ضرورة عقلية محكمة بوصفها تعينات لأحوالها •

وبينما عودنا الطبيعيون المحدثون من أمثال ديوى ونيجل **Nagel** أن نفكر في النزعة الطبيعية **naturalism** بوصفها فلسفة تستغنى عن الأله ، تعتمد نزعة اسبينوزا الطبيعية على نظرية عن الاله كمبدأ يشيع فيها الحياة • وهذا راجع الى التزاوج بين النزعة الطبيعية في القرن السابع عشر والمنهج العقلي • ويستخدم اسبينوزا طريقة « اعادة تعريف » الامتداد والفكر والحرية بحيث يمكن تطبيقها على الله بطريقة تسمح باستنباط العالم

المتناهى منه . وهذه العملية من اعادة التعريف تؤدى على أى حال الى استخدام مبهم للحدود ، وبذلك تضع الاستنباط المنشود موضع التساؤل • فاذا نظرنا الى امتداد اسبينوزا المعقول بوصفه صفة الاله ، كان مختلفا تمام الاختلاف عن أبعاد المادة القابلة للانقسام ـ فى عالمنا الفعلى • والشىء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم ، والعلاقة الاستنباطية المفترضة • وهذا ما حدا بجيولوجى وعالم من علماء التشريح المعاصرين لاسبينوزا (هو نيلز استنسن Niels Stensen ، وقد أصبح فيما بعد أسقفا كاثوليكيا) أن يطرح هذا السؤال السديد من وجهة النظر العلمية : « وأنا أسأل : هل أعطتنا أى معرفة أخرى عن المادة نفسها تزيد على الفحص الرياضى للكم مرتبطا بأشكال لم يبرهن عليها بعد لأى نوع من الجزئيات اللهم الا معرفة افتراضية ؟ (٢٦) » فان لم يسلم المرء فعلا بمذهب اسبينوزا الميتافيزيقى ، فان فكرته عن الامتداد تظل افتراضية بالنسبة للأشياء الفعلية الممتدة • ولا سند هناك فى أى نظرية عن الاله قائمة على الدراسة التجريبية لمثل هذه الأشياء ـ لا سند هناك للقول بأكثر من ان للاله الفعلية العلية المطلوبة لانتاج العالم المادى الممتد • ولا يلزم عن هذا أن للفعلية الالهية نوعا من الامتداد المعقول ، بل ان الفاعل العلى هو الشىء المناسب لتفسير الأشياء الممتدة ، وبالتالى فهو متميز عنها فى وجوده الفعلى الخاص •

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد جعل من الوحى اليهودى ـ المسيحى وظيفة عملية ، فان تأثير هذا الوحى فى مفهومه للاله عميق شامل ، ويتجلى هذا على وجه الخصوص فى المجهود الذى يبذله للابقاء على شىء من التفرقة بين الاله بوصفه جوهرا وتعبيراته فى هيئة أحوال بوصفه العالم ، كما يتجلى أيضا فى ارجاعه للفكر والحرية ـ بمعنى ما ـ الى الاله • غير أن وحدة الاله بوصفه الطبيعة الشاملة يضفى طابعا نسبيا على كل التمييزات التى نجريها داخل مجموع الطبيعة ، وذلك لأن العالم هو المظهر الذى يتخذ شكل الأحوال للقدرة الالهية نفسها وفقا لصفتى الفكر والامتداد• أما فيما يتعلق بالفكر والحرية ، فانهما يفقدان دلالتهما الشخصية فى المراقبة التأملية حين نصف بهما الاله • وأقصى ما فى الأمر ، ثمة تلقائية شخصية ما تعى على نحو ما توسعها الضرورى الخاص فى أشكال عالم الأحوال • وسيعمل هيجل والمثاليون المتأخرون على الملاءمة بين هذه الفكرة عن الأساس

اللاشخصى الالهى الموجود وبين جدلهم الخاص بالروح المطلقة ولحظات تطورها النسبية ٠

(٣) السببية الالهية والسعادة الالهية . اتخذ اسبينوزا كلمة «الأخلاق» (١٦٧٧) عنوانا لكتابه الرئيسى ، لا لكى يشير الى مقصده الأساسى ، بل لكى يتخذ منه تذكرة على أنه لا وجود لتفرقة نهائية بين الميتافيزيقا والأخلاق ٠ وبدلا من هذه التفرقة ، هناك طريقة تمهيدية واخرى نهائية لتقرير نفس الحقيقة عن الطبيعة ككل ٠ وما يبدو لأول وهلة مجرد انتقال من الخطأ الميتافيزيقى الى الحقيقة ما هو فى الواقع الا رحلة أخلاقية من عبودية الانفعالات الى الفضيلة والسعادة ٠

ومن الممكن أن يعطى الآن معنى أخلاقى لنظرية الجوهر والصفات والأحوال. فاذا أخذنا الجوهر الالهى مع العدد اللامتناهى من صفاته ، كان لدينا « الطبيعة الطابعة » natura naturans ، أو الطبيعة فى جانبها الدينامى المنتج ، أما مجموع الأحوال فيكون «الطبيعة المطبوعة» natura naturata ، أو الطبيعة فى جانبها الظاهرى المنتج ٠ وحين يضع اسبينوزا هدف الفلسفة على أنه اكتشاف اتحاد العقل بالطبيعة فى جملتها ، فانه يعنى معرفة مجموع الطبيعة بوصفها « طابعة » و « مطبوعة » فى آن معا ؛ لأن هذا هو ما يؤلف حقيقة الاله التامة ٠ والعقل الذى يفشل فى النظر الى الاله ، أو الى الطبيعة، بهذه الطريقة المتكاملة ينظر نظرة خيالية خاطئة الى الأشياء ،اذ يعتقد أن الأشياء الفردية عبارة عن جواهر عرضية موقوته ، وأن الانسان فاعل حر ، وأنه خاضع للقوى الخارجية ، وأحداث المصادفة ٠ واتخاذ هذه النظرة الخيالية الى الطبيعة معناه الخضوع للانفعالات ، وأن نكون فريسة لا حول لها ولا قوة لتعاسات الحياة جميعا ٠

ويأتى التحرر من الانفعالات حين نتخلى عن هذه النظرة الزائفة ، ونعتنق النظرية الصحيحة عن الجوهر ــ الصفات ــ الأحوال (٢٧) ٠ وعندئذ، نرى عالم الأحوال من المنظور الأبدى الصحيح ، وتتغير حالة الفرد الأخلاقية؛ اذ لا يعود تحت رحمة أى ظرف خارجى ، لأنه تعلم النظر الى « الطبيعة المطبوعة » كما تصدر تماما عن « الطبيعة الطابعة » ، وبالتالى يراها فى ضوء الأبدية الصحيح ٠ وينبثق التعين الكلى لعالم الأحوال ، وكل ما فيه

من تعريفه نفسه بأنه واقع سببه واقع آخر • وهذا المفهوم ، الذى هو أبعد من أن يؤدى الى جبرية مقبضة ــ هو أساس ما يعتمل فى الصدر الانسانى من أمل وحماسة • فهنا « الآخر » ، هذا المبدأ السببى لعالم الأحوال ليس شيئا آخر سوى الاله الباطن الذى شملت قدرته كل شيء • وعلى هذا فان التعين السببى للأشياء يأتى حقا من الداخل ، وهو تعبير عن المعقولية والقدرة الالهية نفسيهما • وليس الانتقال من النظرة الخيالية الى النظرة الحقيقية أو الأبدية للكون شيئا آخر سوى المشاركة فى رؤية اسبينوزا لهوية الاله من تفتح الطبيعة الضرورى ، واكتساب هذه الرؤية معناه الحصول على نصيب من قدرة الاله وسيطرته على الأحداث الدنيوية •

والعقل الانسانى آلة ، كغيره من تعبيرات الأحوال الأخرى عن الألوهية، ولكنه مع ذلك آلة روحيـة أو تأملية • فهو يسـتطيع أن يصلح من حالته فى المعرفة ، وأن يدرك المحايثة الالهية فى الطبيعة ، وعلى هذا النحو يتوغل فى عالم الأحوال الجسمية والعقلية حتى يصل الى منبعها ومركزها الالهى • وتتطابق ذروة النظر الميتافيزيقى مع لحظـة مولدنا الأخلاقية الجديدة على الأبدية • والانسان الذى أبرأ عقـله باكتسابه للمعرفة المناسبة للطبيـعة يتغلب فى وقت واحد على انفعالاته ويدخل الى الحياة النشـطة • والتعبير الذى يميز هذه الحالة هو الحب الدائم الموجه الى الله الذى نشـارك جميعا فى ضرورته العقلية وقوته الدافعة • ولهذا الحب المتجه الى الله ما يقابله فى التسليم المغتبط للعقل بوضعنا الانسانى بوصفه حالة من حالات الجوهر الالهى • فهنا نعثر على حريتنا وخلودنا فى الاذعان للحتمية الكلية التى تطبع القوانين العقلية للطبيعة ولوضعنا بوصفنا حالات للصفات الالهية • وما يدافع عنه اسبينوزا بهذه الحرارة ليس هو الخلود الشخصى بل الوجود الأبدى الضرورى لحالة لاشخصية عامة للعقل تندرج تحت صفة الفكر •

ويصل اسبينوزا الى هذا الحل لمشكلة السعادة الانسانية خلال سلسلة من التعريفات البديهية للاله والحرية والارادة • بيد أن منهج البرهان الهندسى يفشل فى طمس التفرقة التجريبية البارزة بين ادراك موقف ما ، والخضوع المرح له ، بين العثور على حقيقة الطبيعة الانسانية وتشكيل حياتنا وفقا لمثل هذه المعرفة ، اذ تبقى الهوة قائمة بين الاثنين ، وهى هوة لا يمكن

تفسيرها فى حدود درجات المعرفة وسموها ، فلابد أن تنطوى على اشارة الى قدرة الانسان على أن يقول : « لا » فى وجه ضرب من القهر المفروض ، وأن يقبل فى حرية موقفا يتميز عن معرفته بما ينبغى التسليم له ٠ وعالم اسبينوزا عالم يشيع فيه القهر ، ومع ذلك فان فلسفته نداء ضمنى الى تحمل مسئوليتنا فى التغلب على ذلك التفاوت الذى لا سبيل الى تفسيره بين القوانين الضرورية والأوضاع الفعلية للطبيعة الانسانية ، وهذا التفاوت ، بالاضافة الى ما يترتب عليه من التزام بابراء عقلنا ، وانقلابنا الذاتى الى النظرة الصادقة الى الاله ، لا مكان لهذا كله فى العالم الذى تصفه ميتافيزيقا الواحدية ٠

وثمة توتر آخر غير مرفوع فى مذهب اسبينوزا ينشأ عن جهده للربط بين الاحساس الدينى الشامل بمحايثة الله ، وبين المشروع العقلى لوضع نسق استنباطى ٠ والاله الاسبينوزى قريب من الانسان ، ولكن على نحو ما تكون صيغة لاشخصية كونية موجودة فى الأحداث الطبيعية التى تحكمها تلك الصيغة ٠ ومهما تكن قوة هذه الصيغة ونشاطها حين تعرض بوصفها وجودا ، فانها لا تستطيع أن تقوم بالمبادأة التى تتخذ صورة فعل حب الله الشخصى للانسان ، ولايمكن أن تقوم علاقة حوار أو اتصال شخصى بشخص بين الاله والانسان ٠ والحب الوحيد الذى يمكن أن يضمره للانسان يكون فى تعبيراته على صورة الأحوال ومن خلالها ، وهنا تكون هوية صارمة أكثر من أن يكون ثمة تواصل متبادل من الحب بين الانسان والاله ٠ ومن الأمور التى تتسم بالمفارقة أن نظرية شمول الألوهية فى الجوهر الالهى الفريد ، اما أن تؤدى الى اله يرتبط ارتباطا مبهما بالأشياء فى عالم الأحوال ، أو الى اله يختنق فى هويته مع العالم الى درجة القضاء على شروط التفرقة التى لابد أن تتوافر حتى تزدهر العلاقة الانسانية بالله ٠

ولقد أثرت الصورة التى رسمها اسبينوزا للرجل الحكيم الذى يستسلم فى ثقة بين يدى العقل الكلى والقوانين للطبيعة ، تأثيرا كانت له جاذبية قوية فى خيال جوته الشعرى الذى أشعل بدوره تبجيل آلبرت شفيتسر للاله ــ الطبيعة ــ فجعله يقول :

« انه حقا حركة العالم العميقة الجذور ،

وهو والطبيعة فى تكريس متبادل ،
فما يحيا ، ويتحرك ، ويكون فيه ،
لن تعرف قوته أو روحه ،
الى الظلام سبيلا » ٠

بل ان نيتشه وسارتر اللذين حاولا الاحتفاظ بشفافية الوضع الانسانى بوصفها فضيلة مقصورة على الملحدين ، قد استمدا الهامهما من اسبينوزا، ولم يتمكنا من محو كل آثار العلاقة بين الله والانسان ٠

٤ - ليبنتس : الاله وأولوية الماهية

ترك الأمر لجوتفريد ليبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) الذى كان محاميا ودبلوماسيا بين الفلاسفة ، مثلما كان فى الحياة السياسية - لكى يحاول رفع التوترات التى نشأت بين أسلافه العقليين فيما يتعلق بالاله والعالم ٠ واقترح بعبقريته التى استطاعت تمييز أساس مشترك - توفيقا فى حدود المقدمة الكامنة وراء المذهب العقلى ، والذى أبرزها الآن ابرازا تاما ، وأعنى بها : ألوية الماهية ٠ ومن الشـائع اليوم بين مؤرخى الفلسـفة تصنيف الفلاســفة امـا على أنهم ماهويون essentialists أو وجوديون existentialists ٠ وهذا التقسيم يمكن أن يكون مضللا اذا قصـد « بالنزعة الماهوية » تجاهل مشكلة الوجود أو الحط من قدرها ٠ وبهذا المعنى لا يندرج العقليون تحت هذه المقولة ، فالاهتمام بالوجود يكمن وراء نظرة ديكارت الى الكوجيتو ، ونظرية اسبينوزا فى خلق العالم ، ومبدأ ليبنتس فى السبب الكافى . بيد أنه من الممكن نعت هؤلاء الفلاسفة بالماهويين اذا قصـدنا بذلك جهدهم المنهجى لتقرير أولوية الماهيـة على الوجود ، فى الترتيب الوجودى ، وفى الفكر على السواء ٠ وليبنتس أبعد من أن ينظر الى هذا الوصف على أنه قادح ، بل انه يمجد أولوية الماهية بوصفها العمود الفقرى لكل تفسير فلسفى صادق للواقع ٠

ولا يزيد تفسير أى شىء عن تعيين سبب وجوده أو (والمعنى واحد) تحديد بنـائه الماهوى وعلاقاته ٠ وما يميز المذهب العقلى بوصفـه تيارا فلسفيا متميزا هو تكريسه لمهمة تحديد أسباب ما يقع من حوادث فى الماهية،

أو الحقائق التى لم يتم الكشف عنها • وقد قال كارل يسبرز ان كل فلسفة تعمل برصيد من رأس المال الذى اكتسبته من فعل للايمان سابق على الفلسفة • وفعل الايمان الذى يستند اليه المذهب العقلى هو افتراض أن معقولية الوجود تتألف فى المقام الأول من أن جميع الكمالات تضرب بجذورها فى الماهية ، وأن العقل الانسانى يتمتع بقدرة مناظرة على استخراج الحقائق الدائة كلها عن طريق تحليل التصورات الماهوية والمبادىء • واسهام ليبنتس هو صياغة هذا الافتراض على نحو منطقى صارم محدد ، والمواءمة بينه وبين نظريته عن الاله •

ولا ينظر ليبنتس الى الماهيات نظرة سكونية أو مجردة خالصة ، اذ لن تكون لها حينذاك أية قيمة شارحة فى توليد نسق فكرى • وماهية الشىء - على النقيض من ذلك - هى أشد ما فيه من دينامية وعينية • والماهية كالجوهر ، والجوهر بدوره هو المركز النشط للعمليات والعلاقات جميعا (٢٩) • ومن ثم فالماهية هى الأساس الحقيقى الذى يحتوى - سلفا - على الحوادث والصفات والأفعال التى ستقع على الشىء خلال تاريخه فى العالم • والعثور على سبب ما ، هو اذن تعقب الصلات التى تربط جانبا من جوانب الشىء بطبيعته الماهوية أو جوهره • فنحن لدينا يقين قبلى بأن السبب موجود ، والا ما ظهر هذا الجانب المعين الى الوجود ، ودخل فى مجال تجربتنا • والواقع ، أن ما يجعل قضية ما صادقة على التعبير عن العلاقة الضرورية القائمة بالفعل بين الماهية الحقيقية ونتائجها الدينامية •

فاذا سلمنا بهذه النظرية فى التجاوب بين الأسباب المنطقية والروابط الماهوية الواقعية ، فربما توقعنا أن تكون القضايا الصادقة فى علم من العلوم الانسانية تحليلية فى طبيعتها • ولأن هذا يخالف ما هو حادث بالفعل ، ارغم ديكارت على تعديل دعاواه فى الفزياء الاستنباطية ، كما أجبر اسبينوزا على اقامة ثنائية شاذة بين التفسير العلمى والتفسير الميتافيزيقى • غير أن ليبنتس كان يبحث عن طريقة لقبول الفرض والتخمين فى بعض مناطق العلم والأخلاقيات دون أن يحدث أى اضطراب فى نظرية الاسباب الماهوية • واستطاع انجاز هذه المهمة من خلال التفرقة بين الأساس الواقعى للقضايا الصادقة وطرائقنا فى تأكيد الحقيقة فى الأمثلة المختلفة • وكما يتطلب البناء الكلى للوجود احتواء الصفات والحوادث جميعا فى الماهية

الواقعية ، فكذلك لا استثناء في القاعدة التى تنص على أن محمولات القضايا الصادقة جميعا يحتويها بالضرورة تصور الموضوع الصحيح • وهذا الاقتضاء للوجود والفكر هو « مبدأ السبب الكافى (٣٥) » • ويقرر هذا المبدأ أن لكل شيء سببا يجعله موجودا بدلا من أن يكون غير موجود ، أو أن تصور الموضوع يحتوى بالضرورة جميع المحمولات التى تحمل عليه حملا صحيحا • ويعتمد البرهان على اعتبار الماهية المبدأ السببى للمعرفة وللوجود على حد سواء ، وعلى احلال معقولية الوجود فى جملتها داخل الماهية •

غير أن عقولنا القاصرة لا تستطيع أن ترى هذا التداخل التحليلى بالبصيرة المباشرة أو بمجرد اللجوء الى مبدأ التناقض • ومثل هذا التحقق المباشر يمكن أن يتم فى القضايا الضرورية التى تعبر عن علاقات مثالية أو عن ماهيات ممكنة فحسب • أما فى المشكلات الوجودية ، فلا يستطيع أى قدر من التحليل التصورى المباشر أو أى لجوء الى انتهاكات لمبدأ التناقض، أن تحل المشكلة ، فسقوط المطر مثلا — وهذه حقيقة عرضية — لا يمكن البرهنة عليها عن طريق تحليل ضرورات الزمان والطقس بوجه عام ، أو باثبات أن سطوع الشمس مستحيل • فلتحديد حقيقة المسائل العرضية الوجودية تحتاج الى شيء أكثر من التحليل المباشر ، لا لأن هذا التحليل غير متكافيء فى حد ذاته ، ولكن لأن عقولنا لا تستطيع متابعته بالعمق والقوة الكافيين للوصول الى علاقة التداخل بين الماهية وصفاتها • وبدلا من اللجوء الواقعى الى التجربة ، وادراك الفعل الوجودى ادراكا متميزا كان على ليبنتس أن يستنبط معقولية العالم الحسى الموجود من مصدر أولى a priori خالص . فلابد له أن ينظر خارج الموجودات المتناهية لا بحثا عن تفسيرها النهائى فحسب ، بل عن معقوليتها الأولية أيضا بوصفها موجودات •

ومرة أخرى يدعى الاله لانقاذ الموقف ، وتلقى عليه مهمة انقاذ الطريقة العقلية فى التفسير • « المبدأ الأول الذى يتعلق بالموجودات هو هذه القضية والاله شاء أن يختار الأكمل (٣١) » . ومن ثم يسمى هذا المعيار للتحقيق الوجودى بمبدأ الكمال ، أو « مبدأ الأفضل » ، بمعنى أن الله يختار أقصى حدود الكمال ، أو أنه يختار للوجود أفضل عالم ممكن • وحتى لو لم نستطع أن نرى الصلة المباشرة بين ماهية شيء ما ، أو صفة من صفاته أو حوادثه ، فاننا على يقين مسبق بأن هذه الصلة قائمة ، ذلك لأن الاله لا ينتج حادثة

جزئية الا بالنظر الى اسهامها فى الكمال المنسجم أو فى تفاعلها الماهوى المتبادل مع الكون • وهذا يضفى معنى أكثر تحديدا على السبب « الكافى » لشىء ما ، فهذا السبب لا يتألف من الماهية الفردية وصفاتها فحسب ، وانما فى الانسجام الذى يسرى بين الماهيات الداخلة فى العالم الموجود • ويكون السبب كافيا حين يعبر عن ذلك التجمع من الأشياء الذى يضمن أكبر نصيب من الكمال أو الماهيات فى العالم • ومع أننا لا نستطيع أن نلمح دائما كيف يكون النظام السائد هو أفضل النظم وأكثرها معقولية ، الا أننا نستطيع أن نستنتج أن الأمر على هذا النحو اذا تذكرنا أن الاله لا يمكن الا أن يختار « مبدأ الأفضل » فى نشاطه الخلاق •

والى جانب التفسير الفزيائى أو الميكانيكى للطبيعة على أساس العلة الكافية ، يتقدم ليبنتس بهذا التفسير الميتافيزيقى على أساس العلة الغائية أو الدافع الى انتاج الحد الأقصى من الكمال • ولأننا نعزو هذا الدافع الى الاله خالق كل شىء ، كان هذا التفسير الميتافيزيقى للحوادث شاملا ويقينا • ويضيف ليبنتس فى ضوء أن مبدأ الأفضل نفسه لا يمكن البرهنة عليه ، وهذا يعدل قولنا ان الله حر • وبوضعه لهذه المعادلة بين عدم قابلية المبدأ للبرهنة والحرية الالهية ، يذهب ضمنيا الى أن الحرية الالهية ليست كمالا فى الارادة الالهية بقدر ما هى نقص فى رؤيتنا للدوافع التى تحرك الارادة الالهية . فتفسير ليبنتس لمعقولية الوجود على أساس الروابط الماهوية والأسباب يقتضى أن تتحكم الدوافع أو الأسباب الكافية فى اختيارات الله • فالله ــ وفقا لهذا الرأى ــ يتصرف تصرفا لامعقولا ، ويتحطم بذلك أساس العلوم ان لم تتحدد أفعاله الخلاقة بمبدأ الأفضل ، ومن ثم بالأسباب الكافية •

وعلى هذا النحو ، أعلن ليبنتس أنه قام بتركيب استنباط اسبينوزا العقلى للعالم مع الخلق الحر عند ديكارت • وعبر عن موقفه التوفيقى هذا فى تلك العبارة المفتاحية « الضرورة الأخلاقية (٣٢) » فلقد علمنا اسبينوزا أن ثمة ضرورة معينة تتحكم فى فعل الاله • والارادة الالهية لا تتحكم تحكما متعسفا على البناء الداخلى للماهيات وللحقائق الأبدية ، ولكنها تحترم طبيعتها • وفضلا عن ذلك فان الله يتصرف دائما وفقا لقاعدة الأفضل ،

أ

ولا يسمح بأى استثناء لها ، وبهذا يضمن لنا انسجام العالم وكماله الجوهرى ، ومع ذلك فان ديكارت على حق فى دفاعه عن حرية الخلق ، لأن العالم يصدر عن العقل الالهى والارادة الالهية ، لا عن ضرورة الطبيعة الالهية • ودوافع الخلق أو أسبابه لا ترغم الاله بضرورة مطلقة ، ما دام عدم وجود العالم ليس أمرا مستحيلا ، ولكنها تمارس قوة اقناعية محبذة على الارادة الالهية • وضرورتها أخلاقية من حيث انها تخاطب اخلاص الاله الشخصى لاختياره الخاص لقاعدة الأفضل • ولما كان عدم وجود العالم لا ينطوى على أى تناقض ، ولما كانت أسباب الخلق تحرك الاله على افتراض اختياره لها وفقا لقاعدة الأفضل ، كان الفعل الخالق حرا ، أو ضروريا من الوجهة الأخلاقية فحسب •

ومن الممكن أن نختبر نجاح النظرية الوسيطة عن « قدر مسيحى » بأن نبحث عما يحدث لو كان من الممكن قيام كون آخر ، وكأن الاله يتبع مبدأ مختلفا عن مبدأ الأفضل • وليبنتس لا يستطيع أن يسمح بأن يخلق الاله عالما آخر الا على افتراض أن فعله يتحكم فيه مبدأ جديد آخر ، لا خلق أقصى كمال ممكن • غير أن الاله لا يمكن أن يختار أبدا بديلا آخر لهذا المبدأ الأخير • وقد لاحظ « كانت » ذات مرة أن نظرية ليبنتس فى الضرورة الأخلاقية تخصص مصدرا واحدا للفعل الضرورى ، ولكنها لا تخفف من قوتها القاهرة • وحين يقول ليبنتس ان الاله يختار فى حرية هذا المبدأ ، فانما يشير الى طريقتنا فى النظر الى أفعال الارادة الالهية وكأنها تؤلف سلاسل منعزلة • فعقولنا الانسانية لا تستطيع أن تسبر غور الارادة الالهية ، ومن ثم فهناك لا حتمية فى معرفتنا بالأساس النهائى لاختيار مبدأ الأفضل • فاذا أخذنا الارادة الالهية فى حد ذاتها ، كانت موضوعا لتعين مزدوج من الماهية الالهية ومن الموضوعات الجوهرية فى العقل الالهى • « ويلزم عن الكمال الأسمى (الماهية أو القدرة) للاله ، أنه فى خلقه للكون ، اختار أفضل خطة ممكنة تنطوى على أعظم التنوع جنبا الى جنب مع أعظم النظام (٣٣) » • والواقع أن ليبنتس – بعد أن قبل المعادلة المشتركة عند العقليين بين كمال الاله ، ومقدار ماهيته أو قدرته، أخذ يناضل عبثا كتملص من استدلال اسبينوزا على أن الماهية الالهية تؤكد نفسها بضرورة لامتناهية ، سواء فى وضعها أو وجودها ، أو فى خلق وجود الماهيات الأخرى • ومن هنا

كانت التفـرقة بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المطلقة ترد الى تفـرقة بين حرية قريبة للاله (قائمة على قصور معرفتنا) وبين حتميته الداخلية النهائية فى الوجود والفعل • وبدون هذه الحتمية اللامشروطة للاله ، يختفى يقين مبدأ السبب الكافى ، ويكون التطبيق الشامل لمبدأ الأفضل على الكون الموجود ــ بلا أساس •

أما على الجانب الخاص بموضوعات العقل الالهى والارادة الالهية ، فان تبعية الاله لأولوية الماهية لا تقل عن ذلك وضـوحا • وهنا تتجدد الحياة فى فكرة جاليليو عن اله مهندس ، يقوم بحساب كل شىء ، ثم يخلق العالم • ويضفى ليبنتس على عالم الماهيات واقعا خاصا به ، وذلك حتى يكون آمنا من جزافية الحرية الالهية كما يتصورها ديكارت • ولما كان معنى الماهية هو أن تمارس قدرة معينة ، وتولد شيئا مـا ، فان كل ماهية عبارة عن قوة حية فى العقل الالهى ، وتنطوى على نزوع أو على اتجاه دينامى صوب الوجود بوصفه الحالة النهائية للكمال الماهوى • وكما أنه ما من انســان يمكن أن يكون جزيرة مستقلة بذاتها ، فكذلك لا يمكن أن توجد ماهية منعزلة أو غير مرتبطة بغيرها من مراكز التطلع نحو الوجود • ويحدد القدر الموجود من الانسجام بين الماهيات المختلفة كمال وقدرة طموحها المشترك الى الوجود •

ولا تجرى المنافسة النهائية بين الماهيات الفردية ، بل بين مجموعات أو نسق الماهيات التى تتسابق لاحراز شرف تكوين العالم المتناهى الموجود •

« اذا قررنا أن الوجود أفضل من اللاوجود ، أو أن ثمة سببا لأن يوجد شىء بدلا من ألا يوجد ، أو أنه ينبغى لنا أن ننتقل من الممكن الى الفعلى ، ترتب على ذلك حتى لو لم يتعين شىء بعد ذلك ، أن تكون كمية الوجود أعظم ما تكون ، بالنظر الى قدرة الزمان والمكان (أو انتظام الممكن للوجود) ، تماما كما ترص قوالب القرميد فى منطقة معينة بحيث تضم أكبر عدد ممكن منها (٣٤) » •

وهنا نجد لدينا كل عناصر مفهوم ليبنتس عن عملية الخلق • فمبدأ السبب الكافى هو القانون المحفور للماهية الالهية ، وهو موضوع بقوة لامتناهية وضرورية • وبالتالى فان سعى الماهيات الأخرى لاتخاذ موقعها

من الوجود يمكن أن يسوى وفقا لمعيار واحد فحسب هو : تحقيق أقصى درجات الكمال • فالله هو البناء الكونى ، وعقله يقدر أية مجموعة من الماهيات يمكن أن تملأ المكان والزمان المتاحين حتى التمام • فما ان يصدر هذا الحكم بالتمام ، حتى ينبغى للارادة الالهية أن تقوم باختيارها الخلاق ، وأن تمنح الوجود لأفضل عالم ممكن • ولا تتطلب العناصر الجوهرية فى النظام الأسمى الا هذا التسليم ، أو قرار الموافقة من جانب ارادة الله ـ لكى تنطلق الى الوجود • فالوجود هو لحظة الذروة التى تقوم فيها أكمل أو أقوى مجموعة من الماهيات بتثبيت الارادة الالهية على نفسها ، وهكذا تقتحم حاجز الامكان لتصبح بالفعل •

ونظرية ليبنتس فى المونادات (الذرات الروحية) ما هى الا تطبيق لهذه النظرية العامة على الكون الفعلى • فما دام شرط ظهور العالم الموجود هو التوافق المتبادل بين مجموعة معينة من الماهيات الدينامية ، فان الانسجام الأزلى pre-established harmony بين الأشياء يتأكد على أسس أولية a priori وهنا يمكن أن يقدم تفسير استنباطى ، للعلاقة بين موناد النفس ومونادات الجسم ، وكذلك بين أفكارنا الفطرية والكون الموضوعى •

أما فيما يتعلق بمسألة ما اذا كان الاله هو الموناد الأولى ، أو فوق كل المونادات ، فقد حاول ليبنتس أن يضع توفيقا يتسم بالدبلوماسية بين مذهب شمول الألوهية pantheism وبين اله متعال • فهو يتفق مع ديكارت على أن الاله متميز تمام التميز عن المونادات المخلوقة ، لأنه علة ذاته والماهية الفعلية الكاملة ، ولأن المونادات نفسها جواهر وليست أحوالا لطبيعته • ومع ذلك فهو أيضا قمة هرم المونادات المتصل ، وقلب النسق الوحيد المترابط للماهيات المتحققة • وقد كان اسبينوزا على صواب حين حذر من أن الالحاح المبالغ فيه على علو الاله يضعف اليقين الأولى بالمبادىء التى تحكم كوننا ، وذلك بسبب ذلك الأساس الموغل فى البعد • ولهذا يعتنق ليبنتس مفهوما عن الوجود ليس له الا معنى واحد بوصفه ماهية مؤكدة لذاتها حيثما كنا بصدد الموجودات الواقعية • ومن ثم فانه يستطيع أن يميز بين الله والعالم من حيث الدرجة أو كمية الماهية والقدرة على النحو الذى يختلف فيه المكان العام عن الأشياء المكانية المتعينة • وهو يقبل ـ

شأنه فى ذلك شأن نيقولادى كوسا وملبرانش ـ تلك الاستعارة الرياضية عن الله بوصفه حدا معينا ، وعن الأشياء المتناهية بوصفها أشكالا تقترب من هذا الحد ، أو تلك التى تشبه الله بمنحنى لامتناه ، وأنواع الوجود باحداثيات هذا المنحنى ٠

ووراء هذا الاحجام عن تفسير مماثلة الوجود بأنها ليست أكثر من نظرية فى الدرجات والنسب الرياضية ، يقوم المثل الأعلى لليبنتس بتأسيس « فقه كلى » أو علم للقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للعدالة ، بحيث تحكم الأشياء والحوادث جميعا (٣٥) ٠ ويتطلب مثل هذا العلم مطلبين : (١) الأولوية الكلية للماهية ، ومبدأ السبب الكافى على كل واقع موجود ، و (٢) اندراج الموجودات جميعا داخل البناء الجامع للوجود ، وقد أدت القاعدة الأولى بليبنتس الى أن ينظر حتى الى وجود الاله بوصفه ناتجا عن تأكيد قدرة الماهية الالهية ، والى أن يتناول السبب الكافى بوصفه قانونا جوهريا كليا يفرض نفسه على كل جانب من جوانب النشاط والارادة الالهيين ٠ أما المطلب الثانى فقد أدى به الى اعتبار الوجود جنسا اختلافاته النوعية أو أحواله هى الجوهر اللامتناهى والجواهر المتناهية ، وقد اعتقد ليبنتس أن تميز الاله عن العالم يمكن أن يصان بطريقة متكافئة بتأكيد طبيعته الشخصية وباسترداد الواقع الجوهرى للمونادات المتناهية ٠ والى جانب الاله بوصفه نوعا من أنواع الوجود ، يمكن تطبيق قوانين الوجود العامة ، والخير ، والعدل ، بمعنى واحد عليه ، وبذلك نؤمن الأساس القبلى للفقه الكلى ٠ ولكن اذا كان الوجود جامعا فى أساسه ، وبالتالى يؤخذ بمعنى واحد ، فان الاله والأشياء المتناهية لا يختلفان الا فى درجة الماهية لا فى طريقة الوجود نفسها ، وبالتالى فان لهذا العلم الكلى تضمينا واحديا monistic على الرغم من رغبة ليبنتس فى تفاديه ٠

وقد عكس كتاب ليبنتس الشهير : « العدالة الالهية » Theodicy (١٧١٠) هذه الورطة فى التوفيق بين علم استنباطى شامل وبين العلو الالهى والحرية الالهية ٠ فقد تصور العدالة الالهية على أنها تطبيق مباشر للتعريف العام للعدل الذى قدمه فى الفقه الكلى ، وبالتالى فانه يتطلب نفس أولوية الماهية ، والوجود ذا المعنى الواحد ٠ ومهمة العدالة الالهية الدفاع

عن عدالة الاله تجاه العالم ضد شكوك بيلى Bayle القائمة على انتشار الألم والشر فى هذا العالم المزعوم بأنه أفضل عالم ممكن • وحين لاحظ ليبنتس بجفاء أن بيلى تقف فى صفه كل الميزات اللهم الا جذور المسألة (٣٦) » ، كان يقصد أن فصاحة بيلى وتضلعه ، ومادته التى استمدها من الواقع لا يمكن أن ترجع على مبادىء ليبنتس الميتافيزيقية • بيد أن هذه الملاحظة قد أشارت دون قصد الى شىء أعمق : هو ذلك التصدع بين مبادىء المذهب العقلى وبين ميدان الوقائع التجريبية • ولقد كانت الاسباب الكافية ذات طابع برهانى ، ولكنها لم تخفف من الوقائع الصلبة ولم تنر الجوانب التاريخية والأخلاقية من الوجود الانسانى • وأخذ يتضح أكثر فأكثر أن التناول الاستنباطى لا يمكن أن يتصدى للعالم الموجود على مستواه وفى حدود عطائه • فالشر أفظع من تظليل بارع فى لوحة فنية ، أو نغمة لا عقامية ذكية • وقد كانت عدالة ليبنتس الالهية شيئا بالغ الروعة ، بوصفها تحليلا ديالكتيكيا لمفهومات الفضل والارادة والحكمة والعدل ، ولكنها ـ كبرهان ـ قللت من أهمية لدغة الألم الانسانى العنيف ، كما خففت من الشر الأخلاقى ، وعرضت الاله للخطر بوصفه موجودا فريدا ، وفاعلا حرا •

٥ ـ بذور التحلل فى ملبرانش

من الجلى أن تفكير نيقولا ملبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) قسيس جمعية الأوراتوار الفرنسية ـ حتى لو أخذناه فى خطوطه العريضة ـ يصل بالتوترات القائمة بين الاله المسيحى والمذهب العقلى الى النقطة التى لا يمكن معها التوفيق بينهما • وموقفه هو موقف العقلانية المسيحية فى أشد صورها تطرفا ، وهو ليس مثلا من أمثلة الفلسفة المسيحية بقدر ما هو استخدام للعقيدة المسيحية من أجل تجنب نتائج التراث الفلسفى • ويريد ملبرانش الدفاع عن الدين وعن المعرفة العلمية على حد سواء ، ولكنه يجد أن الدفاع لا يمكن أن يستند الى الأساس الفلسفى للمذهب العقلى دون أن يؤدى الى نزعة اسبينوزا الطبيعية الالهية الشاملة ، ومن ثم فانه ينتقل الى نظرة ايمانية لا ينقذها من التطابق مع نزعة الشك القديمة الا مضمونها اللاهوتى النظرى ، واحترامها للعلوم • والتعاليم الرئيسية الثلاثة التى يمكن

أن نلاحظ فيها هذه العملية هي « الاتفاقية » occasionalism أو علية الاله الوحيدة ؛ رؤية الاله الحدسية ، ورؤية الأشياء الأخرى في الاله ·

وتتألف « اتفاقية » ملبرانش من انكاره للعلية المتناهية ، وارجاعه كل علية حقيقية الى الاله وحده داخل اطار من « المناسبات » (occasions) المتناهية · ولقد حدا به دافع ديني صريح الى انتزاع كل قوة علية من الأشياء المتناهية ، وهو يتفق مع هوبس ومع الخط العقلي كله على أن هناك شيئا الهيا في القــوة ، وأن الناس يتجهون بعبادتهم نحو الأشــياء التي يمكن أن تمارس شيئا من القوة على حياتهم · ومن ثم فقد أحس ملبرانش أن من الضروري الاحتفاظ بكل قوة علية للاله ، وذلك حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه وحده · وكان ينظر الى المدرسيين وأفلاطونيي كمبردج على أنهم وثنيون تماما في الفلسفة ، لأنهم كانوا يقبلون فلسفة أرسطو عن الصور الجوهرية والملكات والصفات وغيرها من القوى النظرية الفعالة في المخلوقات · ولعله كان يلتقي في تعاطف تام مــع كارل بارت واللاهــوتيين المعــاصرين حول ما يسمونه بالتأثير الوثني للفلسفة اليونانية في الدين المسيحي · وهو يقف ضد أية نظرية تعتقد في العلل الثانوية ، متخذا هذا الرأي ؛ وهو أن كل قوى الطبيعة ليست شيئا آخر غير ارادة الاله الفعال الوحيد (٣٧) · ودفعه هذا الرأي الى الاختلاف مع أستاذيه : القديس أغسطين وديكارت ، وهما اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في خالق الطبيعة ·

وكغيره من المفكرين الذين أخفقوا في أن يروا في العلية المتناهيةمظهرا من مظاهر قدرة الاله وخيريته ، لم يجد ملبرانش بدا من التحايل علىاضفاء شيء من الفاعلية على الأشياء المتناهية · فقوانين الاله العامة في الحركة تظل بلا فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية للعقل والجسم · وهكذا تقدم الأشياء المتناهية المناسبات اللازمة ، أو « العلية الطبيعية » التي تمكن القدرة الالهية من التصرف في العالم الفعلي وفقا لخطوط محددة· ولا تتمتع الارادة الانسانية بالقدرة السلبية على ادراك ميلها نحــو الخــير الكامل ، بل تتمتع بالقدرة الايجابية على أن تبدي قبولها الأخلاقي للميل نحو الموضوعات الأخرى ، وهذا يرفع عن الاله مسئولية الشر الأخلاقي ،

ولكنه يعيد أيضا العلية الثانوية بكل ما فيها ، عدا اسمها • وليس من شك ، أن ملبرانش قد غالى في التعويض عن هذا بأن جعل فعل الاله في العالم متوقفا بطبعه على وضع الأشياء المتناهية ، ويحكمه ذلك المبدأ المستقل الذي هو البساطة ، أو الاقتصاد في الوسائل (٣٨) • وقد تصور الاله بأنه ملزم بالفعل على أبسط نحـو ، وبأكثر الطرق تجانسا ، وكأنه يتبع مجموعة القوانين التي وضعها فزيائي رياضي من طراز أسمى • ومع أن هذا الرأى قد وضع أساسا ثابتا للتفسير الرياضي للقوانين الطبيعية ، الا أنه أتاح فرصة سهلة لهيوم (الذي درس ملبرانش دراسة دقيقة) لأن يستخلص من النزعة الاتفاقية نتيجة تتسم بالمفارقة ، وهي أنه من الممكن الاستغناء عن الاله في تفسيرنا الفلسفي للعالمين الفزيائي والأخلاقي •

ولم يستطع ملبرانش قبول نقطة البداية الواقعية لاثبات وجود الاله• فهو لم يقبل صراحة أن هناك أية أمثلة على العليـة المتناهيـة ، وهو ينكر معرفتنا بالعالم المادي الموجود عن طريق الادراك الحسي المباشر ، كمـا ينكر أنه من الممكن البرهنة على هذا العالم على طريقة ديكارت ، اذ يعتقـد أن العالم الحسي خلو من القوة العلية ، وأن وجوده مسألة ايمان فحسب ، وبالتالي فانه لا يستطيع أن يقدم دليلا أوليا على وجود الاله ، بل ان الكوجيتـو الديكارتي لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لأن الذات الانسانية ليست شفافة واضحة بنفسها ، وانمـا يحجبها الغموض واللامعقوليـة • ونحن لا نعي وجودنا الا باحساس داخلي ، أو بفعل من أفعال الايمان الطبيعي ، ولكننا نجهل تمام الجهل طبيعة الذات الجوهرية • ومع أننا نعرف حالات عقلنـا وشعورنا ، الا أنها ذاتية ولا يمكن أن تقودنا الى الاله • ولا يقل ملبرانش عن الأسقف هويت تشـككا في قدرة الكوجيتو على التغلب على افتراض الروح الخبيثة • وكل تدليل محدد على وجود الاله عرضة للشك والخداع وعثرات الذاكرة الضعيفة • •

والشيء الوحيد الذي يستطيع ملبرانش أن يفعله هو أن يحول برهان ديكارت الأول من فكرة اللامتناهي الى حدس أو رؤية لوجود الله اللامتناهي• وهو يفرق بين معنيين لكلمة «فكرة» : بوصفها تعديلا ذاتيا يطرأ على العقل، وبوصفها مضمونا موضوعيا • فبالمعنى الأول ، ليست لدينا فكرة عن الاله،

وبالمعنى الثاني ، نحن لا نفهم الاله من خلال أي مضمون متناه معقول • وفكرتنا عن اللامتناهي لا يمكن أن تعدو الواقع اللامتناهي نفسه كما يتجلى للعقل الانساني • واللامتناهي نفسه هو وحده الذى يستطيع أن يعرض وجود الاله اللامتناهي بحيث ان فكرة الاله الوحيدة هي الاله نفسه ، أو الكلمة ، أو الأقنوم (الشخصي) الثاني في الثالوث المقدس • ومجرد وجود فكرة الاله يكشف عن وجود الاله لأنهما شيء واحد بعينه • « اذا كنا نفكر في الاله ، فيلزم عن ذلك أنه موجود » (٣٩) • وهذه أوضح قضية وجودية، ولا تقل يقينا من حيث الحدس عن الكوجيتو الديكارتي • ولكن لكي نرى ما تنطوي عليه من قوة، علينا أن نسلم بنقطتين: التطابق بين فكرة اللامتناهي ووجود الاله اللامتناهي نفسه ، وتطابق كل من هذين مع «الكلمة» بوصفها نورنا الداخلي وهادينا • وهذا يفترض أننا قد عرفنا الاله فعلا بالايمان • وعلى ذلك يسلم ملبرانش بأن معرفة الاله الفلسفية تستند الى التسليم العالي على الطبيعة بحقائق الايمان الفلسفية ، وهذه نتيجة ايمانية صرف •

وقد كانت نظرية رؤية الأشياء الأخرى في الاله امتدادا للموقف الذى يتخذه الفيلسوف من وجود الاله ، اذ تقوم على التفرقة بين الأفكار بوصفها تحولات في عقلنا وبين كونها مضامين موضوعية (٤٠) • وكان ملبرانش يخشى أنه لو كان الحد المباشر للعقل الخالص حالة ذهنية ، فقد يستحيل نهائيا اثبات الواقع الموضوعي للمعرفة العقلية • ولهذا دفع بالاتجاه العقلي الذى يريد أن يجعل من الاله دعامة لنظرية في المعرفة — دفع بهذا الاتجاه الى أقصى مداه • استخدم ديكارت القدرة الالهية والصدق الالهي لضمان معياره للمعرفة واستعماله لملكات الادراك الانسانية ، واسس اسبينوزا موضوعية المعرفة على أن كل حالة عقلية تتضايف مع حالة مادية بفضل حضورها المتبادل في جوهر الهي واحد • أما ملبرانش فلكي يسد هذه الثغرة تماما بين الفكرة والموضوع حتى يحقق الهدف العقلي الذى يرمي الى التطابق الكامل بين الصورة المعقولة والواقع المعروف ، وضع الآن المضمون لأفكار العقل الخالص في الماهية الالهية نفسها ، وأشار الى الاله بأنه مكان العقول ، كما أن المكان المادي هو مكان الأجسام • ونحن نملك رؤية مباشرة بالماهية الالهية ، ان لم يكن في طبيعتها المطلقة ، فعلى الأقل من حيث انها قابلة للاقتسام بواسطة الأشياء الأخرى • وهكذا نرى نفس الأفكار

النموذجية التى يخلق الاله العالم المتناهي وفقا لها . ولما كان الاله لايصدر عنه التناقض ، فان رؤيتنا للماهيات المثالية وللحقائق الأبدية تقدممستقرا ثابتا للعلوم .

بيد أن ملبرانش لا يستطيع أن يمضى بهذه الرؤية الحدسية بعيدا دون أن يعرض حرية الخلق للخطر ، ومن ثم فهو يعتقد أن الفكرة القديمة عن الامتداه المعقول – كما يرى فى الله – لا تكشف لنا الا عن ماهية العالم المادى فحسب ، ولا تكشف لنا عن وجوده . والقرار الالهى الخالق لا يفسره أى تدفق اسبينوزى للقوة أو حساب ليبنتس للماهيات ، وبالتالى فان أى استنباط للواقع الوجودى من الكون الممتد مستحيل ، فهو أمر لا يمكن معرفته الا عن طريق الايمان القائم علىدراسة تفسير الخلق فى سفرالتكوين، والمعجزات فى العهد الجديد . وهكذا تتخذ الاشارة الوجودية الى المعرفة العلمية أساسها فى الايمان ، لا فى فلسفة استنباطية . ومعرفتنا المحددة بالأشياء المادية محصورة فى امكانياتها المثالية ، وعلاقاتها الماهوية ، على حين أن الايمان هو طريقنا الوحيد للوصول الى وجودنا التجريبى ، والى وقعها الحقيقى على الاستنباط العلمى .

أما فى حالة الذات المفكرة ، فان العقل الانسانى أشد انحصارا ، لأن خطر الاسبينوزية مازال ماثلا . فعلى الرغم من أن لدينا شعورا داخليا بأن الذات موجودة بالنظر الى وظيفتها فى الادراكات الحسية والمشاعر ، الا أننا لا نملك أية معرفة بماهيتها ، ذلك أن الاله لم يشأ أن يكشف لنا ذلك الجانب من ماهيته الذى يحتوى على الفكرة النموذجية لماهية الذات الانسانية (٤١) . فملبرانش يعتقد – على النقيض من تعاليم ديكارت – بأنه ينبغى لنا أن نبقى فى الظلام المطبق فيما يتعلق بطبيعتنا الماهوية . وكان يحبذ نظرة ظاهرية خالصة الى الذات بوصفها سلسلة من الادراكات الحسية ، وذلك حتى يتفادى التطابق الذى يضعه مذهب شمول الألوهية بين فكرة الذات وواقعها الموضوعى فى الله ، وهو وضع تتجه اليه مبادئه. وهنا أيضا كان هيوم وريثا لرفض الرأى القائل بقبول النتائج المتكاملة للمذهب العقلى . فكما يستطيع المرء أن يصف النظام الطبيعى دون أن يستخدم الله استخداما وظيفيا ، فكذلك يستطيع أن يستغنى عن الماهية

الجوهرية في الوصف التجريبي للذات • واستنتج هيوم من قراءته لمبرانش أن الله والذات الجوهرية عقيدتان زائدتان ، وأنهما ليسا مبدأين مكونين للفلسفة •

لقد أرادت النزعة العقلية الكلاسيكية أن تتغلب على مذهب الشك بتحرير العقل من الاعتماد على معطيات الحس وتسديده صوب البناءات الجوهرية وما تمتع به من قدرة على التوكيد الذاتي • وأيا كان الأمر ، فان هذه النزعة في محاولتها لتشييد نسق فلسفي يكونشاملا ومرتبطا بالأشياء الفعلية في الوقت نفسه،كان عليها أنتتخذ موقفا أداتيا instrumentalist متزايدا من الله • وقد اتخذت بعض الدعاوى عن التعريف الحقيقي للماهية الالهية ، وعن البرهان الأولى على الوجود الالهي ، وعلى التضمينات الاستنباطية للصفات الالهية التي لا يمكن اثباتها الا داخل واحدية ألوهية شاملة pantheistic monism • أما الجهد الذي بذله ليبنتس وملبرانش لتفادى هذه النتيجة فلم يتم تصوره جذريا بما فيه الكفاية ، لأنه لم يسترد الدور الأساسي الذي يقوم به الاحساس ، وبالتالي لم يقض على تبعية الاله الوظيفية لمقتضيات المذهب الفلسفي • وهكذا اتسع داخل سياق المذهب العقلي — تصدع بين مبادىء الاستنباط الجوهرية وبين مضمون التجربة ، بحيث لم تتمكن القوانين التي تتحكم في ممارسة الله لقدرته من رأبه • واتضحت بجلاء الحاجة الى ارجاع العقل وموضوع المعرفة الى أساسهما في التجربة الانسانية • وأيا كان الأمر ، فان التجريبيين في استجابتهم لهذه الحاجة لم يأت رد فعلهم ضد الاستخدام الاستنباطي للاله في المذاهب الماهوية فحسب ، بل جعلوا أى مذهب عن الاله يبدو غير خليق بالبحث الفلسفي •



الفصل الرابع

المذهب التجريبي وتحييد الإله

ان ألوهية ذات وظيفة يمكن تفسير وظائفها بمبادىء أخرى غيرها تصبح ترفا باهظ التكاليف • وقد كان من أغراض النزعة التجريبية الانجليزية تفسير المعرفة الانسانية والسلوك الانساني بطرائق لا تحتاج الى ضمان لاهوتي • والنغمة السلبية الكبرى في هذه الحركة الفكرية هي أن فلسفة تقوم على التجربة يمكن أن تستغني وهي مطمئنة عن الاله ، أو على الأقل تخفف من دوره الى أقصى حد • وأكد المذهب التجريبي أنه لو كان للاله أن يتخذ مكانة لها دلالتها في الفلسفة مرة ، فان ذلك لن يعني مجرد عودة لضامن أداتي للمذاهب العقلية •

وهذا التحييد للاله ــ بوصفه تأثيرا فلسفيا أوليا ــ تم يحدث الا على مراحل تدريجية ، ولم يتم على الاطلاق • ففي المرحلة الأولى ، ركز بيكون وهوبس أساسا على تفريغ كل مضمون فلسفي نظري مما قد يكون فيه من لاهوت طبيعي ، وكان اسهام لوك تطويرا لنظرية في المعرفة لم يتمثل فيها الله على أنه مبدأ ، وان كان وجوده قد تمت البرهنة عليه ، وكذلك تم الاعتراف بأهميته في الأخلاق • غير أن لوك تحدى هاتين النقطتين ، وكان يسعى الى اختزال الاله الى مجرد اعتقاد نظري في وجوده دون أية معرفة برهانية أو تضمينات أخلاقية•وكان بركلي والمدرسة الاسكتلندية استثناءين جزئيين لهذا الاتجاه العام ، اذ كانا يهدفان الى استعادة المعرفة المحددة بالله ، والى أن يفسحا له مكانا هاما في الحياة الأخلاقية • غير أن جهودهما لم يحالفها التوفيق في هذا الهدف المعلن عنه ، لأنهما استخدما نفس

المقدمات التى كانت قد أقنعت التجريبيين الآخرين فعلا بتهافت أية نظرية عن الله داخل منهج البحث المتعارف عليه ·

١ ـ فلسفة فرنسيس بيكون فى اللاهوت الطبيعى

وحتى قبل أن تنمو فى انجلترا المعارضة المنتشرة فى القارة للمذهب العقلى كان مستقبل التناول العلمى للطبيعة يبدو لكثير من الباحثين مرتبطا باستبعاد اللاهوت الطبيعى بوصفه معيارا نظريا فى الفلسفة · ونظرة واحدة على مناهج الفلسفة التى كانت تدرس فى جامعتى أوكسفورد وكمبردج خلال الشطر المبكر من القرن السابع عشر توضح هذا الموقف(١)· فقد كان المنهج المقرر أرسطيا من الناحية الاسمية ، ولكنه كان يدعم من حيث التطبيق الفعلى بعدد لا يحصى من الشروح والمتون والحواشى التى لم تكن تشجع الطالب بحال من الأحوال أن يقدم على دراسة مستقلة للانسان والطبيعة ، وانما كان التشجيع يتجه الى الأساليب التى تعين الذاكرة على الحفظ وعلى ترتيب كل شىء حسب تقسيمات مصطنعة · ولم تكن الرياضة حتى منتصف القرن تدرس فى الجامعات الا نادرا ، كما كانت العلوم الطبيعية تابعة تبعية صارمة للمقولات الفلسفية·وقد بذلت محاولة لترتيب الكشوف العلمية ترتيبا تصاعديا داخل أقسام « الفزياء الخاصة » ، وكان ينظر الى هذا العلم الأخير بدوره على أنه ميدان تطبيق مبادىء الميتافيزيقا العامة ، وفلسفة الطبيعة · وفى عملية تصنيف معرفتنا للظواهر الطبيعية الى مقولات ، وجعلها سائغة لعقل الطالب الجامعى ، كتبت مطولاتمستفيضة عن نظرية فاعلية الاله الخلاق ، وتدبير العناية الالهية للأشياء جميعا · وكان يبدو أن هذه المحاولات تقدم اطارا مأمونا مرتبا يمكنأن تندرج فيهالدراسة العلمية للطبيعة · والواقع أن العلوم انحصرت بهذا الترتيب الاستنباطى انحصارا غير مشروع · وكانت النتيجة المتوقعة حدوث رد فعل ضد كل التصورات الفلسفية ، وكانت فلسفة الاله أقرب ضحية ·

وكما يليق بسياسى داهية يخدم فى بلاط ملك يظن نفسه ضليعا فى اللاهوت ، لم يصرح فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) بانكاره للاهوت الطبيعى قط · وبدلا من أن يحاول مناقشة قضاياه المختلفة مناقشةداخلية، نقل المشكلة كلها الى ميدان تقسيمات الفلسفة ومنهجها ، فأعاد تقرير

طبيعة الفلسفة وهدفها بحيث لم يبق للاهوت الطبيعي شيء من مجده القديم سوى الاسم • وكان تقديره سليما حين رأى أنه بتقويض مكانته المنهجيـة يستطيع أن يقضى على نفوذ هـذا العـلم دون أن يتورط في معركة كثيرة المزالق حول قضايا جزئية •

وفى تقريره الذى رفعه الى الملك جيمس الأول ملك انجلترا عن كيفية اصلاح الحالة العامة للتعليم ، أوصى بيكون وصية أساسية بأن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين • والفيلسوف الذى ينغمس فى اللاهوت يخلق مذهبا خرافيا جامحا ، على حين أن اللاهوتي الذى يهتم اهتماما مغاليا بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي بالزندقة • والمسلك السليم الوحيد هو اقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحى الالهى • ولكن يبدو لسوء الحظ أن اللاهوت الطبيعي يقيم جسرا بين كل من الميدانين ، وبالتالى ينبغى حرمانه من هذا الدور الوسيط •

وأكثر تقسيمات بيكون أساسـية للمعرفة هى المعرفة الموحى بهـا ، والمعرفة الطبيعية ، والحقائق التى نتلقاها من أعلى عن طريق التنوير الالهى، والحقائق التى تأتى الينا عن طريق نور العقل الطبيعي والحواس (٢) • وكلا من اللاهوت المقدس والفلسفة كمالات للعقل ، ولكنهما يختلفان من حيث المصدر والموضوع ، فاللاهوت المقدس قائم على كلمة الله الموحى بهـا كما وردت فى الكتاب المقدس ، ويتناول الأسرار الالهية للفـداء ، أمـا الفلسفة فمستمدة من التقرير الطبيعي للحـواس والعقل ، وتعنى ببنـاء الطبيعة ، أو أعمال الاله ، وقد ميز بيكون تمييزا حادا ، يتمشى مع تربيته الكالفنية بين كتابى المعرفة : الكتاب المقدس أو كلمة الاله ، والطبيعة أو أعمال الاله • ومع أن قراءة أى الكتابين قد تساعدنا على تذوق مضـمون الكتاب الآخر تذوقا أفضل ، الا أنه لا وجود لحقائق يمكن أن يوحى بها وأن نصل اليها مستقلة بواسطة الادراك الطبيعي • وهنـاك امكانيـة للتنوير المتبادل ، اذا عرفنا مضمون كل منهما ، ولكن لا وجود لامكان اقتسام أى نصيب من مضمون الحقيقة بينهما •

وهكذا ، استبعد التقليد اللاهوتى القديم الذى يرى أن بعض الحقائق يمكن اكتشافها عن طريق العقل والوحى معا ، ومع هذا التقليد ذهب أيضا تصور معرفة فلسفية عن وجود الاله وصفاته وعليته فى العالم • ولم تكن هذه النتيجة المتطرفة واضحة وضوحا مباشرا فى تقسيم بيكون للفلسفة ، اذ كان قد عبر عنها فى مصطلح يحوطه التبجيل •

ثمة فروع رئيسية ثلاثة للفلسفة تتضح حيثما توجه نور العقل • فشعاعه المباشر يشع على الطبيعة فيولد فلسفة الطبيعة ، ونوره المنعكس ينير الانسان فى حدود فلسفة الانسان ، وتتصاعد أشعته المخلخلة من المخلوقات الى الاله الذى ندرسه فى فلسفة الاله، أو فى اللاهوت الطبيعى• ولا يفعل بيكون أكثر من تخطيط بضع عناوين قلائل عن مضمون فلسفة للانسان • وربما كان أهم انجاز له فى هذا المجال ، انجازه السلبى الذى يتألف من استبعاد مسائل طبيعة الروح وأصلها وخلودها من البحث الفلسفى استبعادا تاما • وهو يلجأ الى اعتبارات دينية لا سبيل الى الطعن فيها لتبرير هذا الاستبعاد • فالروح العاقلة صادرة مباشرة عن الاله خلال فعل خاص ، ومن ثم فانها تند تماما عن تحليل طبيعى مباشر • واذا كان من الحقائق الموحى بها أن صورة الاله موجودة فى الانسان ، الا أن هذا التشابه قد حطمته الخطيئة • وعلى ذلك ، فاننا نحتاج الى نور الايمان لتمييز حضور صورة الاله ، ولفحص الانسان فى طبيعته العقلية ، ومن هذا اللجوء الى لاهوت كالفن للمرة الثانية تمكن بيكون من ارجاع الصعوبات الشكاكة عن الخلود الى أساتذة اللاهوت المقدس ، ومن أن يضمن — فى الوقت نفسه — اقتصار الذكاء الفلسفى اقتصارا تاما على المشكلات التى تتعلق بعالمنا المادى المكون من الأجسام المتحركة • فلابد أن تركز أشعة العقل الانسانى الثابتة على الطبيعة وعلى تطوير فلسفة الطبيعة دون تشتت فى أجزاء الفلسفة الأخرى •

وكانت خطوة بيكون التالية فى هذا الاتجاه هى الحيلولة دون أى تحالف بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى • فالميتافيزيقا جزء من فلسفة الطبيعة، على حين أن اللاهوت الطبيعى فرع مختلف تمام الاختلاف من فروع الفلسفة، هذا اذا كان من الممكن أن يقال ان له أساسا على الاطلاق • «والعلم الطبيعى»

أو «النظرية» ، مقسم الى الطبيعة وما وراء الطبيعة ٠٠ أما اللاهوت الطبيعى الذى ظل مختلطا حتى الآن بالميتافيزيقا، فقد حصرته وأغلقته على نفسه»(٣)٠ ويتصور بيكون الميتافيزيقا على أنها أبعد امتداد لفلسفة الطبيعة ، ولكنها ما برحت غير قادرة على تجاوز الموضوع العام لكل تدليل فزيائى ، اعنى العالم الطبيعى للمادة المتحركة ٠ وبالتالى ، فلا وجود لقسم فى الميتافيزيقا يستطيع أن يعطى معرفة بالواقع اللامادى تماما للاله وللروح العاقلة ٠ « فماذا يتبقى بعد ذلك للميتافيزيقا ؟ لا شىء وراء الطبيعة ، بكل تأكيد ، أما عن الطبيعة نفسها فيعطى أكثر الأجزاء امتيازا . » (٤) ويرى بيكون أن خير وسيلة لفصل الميتافيزيقا عن اللاهوت الطبيعى هى احالة الميتافيزيقا الى نوع من الفزياء ، بحيث لا تستطيع أن تقدم لنا أساسا صحيحا للبحث فى وجود الاله المتعالى ، وبالتالى أن تعالج هذا الوجود الأخير بوصفه مجالا منفصلا تمام الانفصال ، ولا أساس له من الناحية الميتافيزيقية٠وميتافيزيقا بيكون تقسيم داخل فى فلسفة الطبيعة ، ومن ثم لا تستطيع أن تصدر حكما منفصلا بأن الوجود ليس مقصورا على الوضع المادى الذى نلتقى فيه لأول مرة بها ٠ وهكذا لا وجود لطريق تستطيع فيه الميتافيزيقا أن تبلغ ذروتها ، وأن تكمل نفسها فى دراسة عن الاله ذات أساس فلسفى ٠

ومع ذلك ، فان بيكون يدلى بملاحظتين عن الميتافيزيقا يبدو أنهما يناقضان هذا القرار الأخير ، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها ذلك الجزء من الفلسفة الطبيعية الذى يتناول العلل الصورية والغائية ٠ ولما كانت غائية الطبيعة تمد الانسان بالطرق المعتادة المؤدية الى الاله ، فمن الممكن الانتقال ظاهريا من الدراسة الميتافيزيقية للعلة الغائية الى اللاهوت الطبيعى ٠ وثمة تفرقة بالفعل بين البحث السليم والبحث غير المشروع عن العلل الغائية ٠ والنمط الوحيد من العلة الغائية الذى يمكن أن تكتشفه الفلسفة ينتمى الى أفعال الانسان والى اخضاع العلم والتكنولوجيا للرفاهية الانسانية ٠ وهذه المعانى الصحيحة للعلة الغائية تشير الى فلسفة الانسان والى فلسفة الطبيعة وحدهما ، ولا تقدم لنا أساسا للمضى فيما وراء العالم المتناهى ، بل على النقيض ، يورد بيكون محاولة البحث عن العلل الغائية الكلية الفعالة فى الطبيعة نفسها ــ فى قائمة الأصنام أو المغالطات النموذجية للعقل الانسانى٠ وهو لا ينكر أن ضربا من القانون الكلى أو الغرض الكونى قد صبه الاله فى

الطبيعة ، ولكنه يصر على أنه غير قابل للمعرفة كلية بالوسائل الطبيعية • والكتاب المقدس هو وحده الذى يمكن أن يؤكد لنا أن الاله قد صنع الأشياء جميعا وفقا لخطة منظمة ، وأنه قد أشاع فيها اتجاها نحو كمال الكل • وهكذا لا تساند الدراسة الفلسفية للطبيعة أى استدلال على وجود الاله ، أو العناية الالهية •

والتخفيف الواضح الثانى للتعارض القائم بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى تتضمنه ملاحظة بيكون بأن ثمة خطوة قصيرة بين العلمين (٥) • والشىء البارز حقا هو أنه لكى يخطو المرء هذه الخطوة ينبغى له أن يتخلى تماما عن الميتافيزيقا ، وأن يدخل ميدانا مختلفا تمام الاختلاف • وفضلا عن ذلك ، فان بيكون لا يقدم لنا وسيلة لاتخاذ هذه الخطوة القصيرة بدافع فلسفى ، اذ لما كانت العلل الصورية والغائية التى تدرسها الميتافيزيقا باطنة بأكملها فى الطبيعة المادية ، فانها لا تمكن الباحث من الصعود على نحو مستمر من طبقات الفكر الميتافيزيقى الى اللاهوت الطبيعى ، وعلى هذا العلم الأخير أن يغرق ، أو أن يسبح ، حسبما تسعفه قوته ، أما بيكون فيرى أنه لا يستطيع السباحة ، اذ لا يتلقى أى تأييد من العلوم الفلسفية المعترف بها ، ولا يستطيع أن يصمد فى نهاية الأمر الا على أساس من الايمان •

ويتجلى موقف اللاهوت الطبيعى المتهافت حالما يصف بيكون مضمونه ومداه (٦) • فهو لا يستطيع أن يتصدى لشىء يختص به الوحى • وهذا لا يستبعد حياة الاله الباطنة والفداء فحسب ، بل يستبعد أيضا كل ما ينتمى الى ماهية الاله وارادته وتدبيره ، وهى أمور محجوزة للاهوت المقدس • وكل ما تستطيع دراسة كتاب الطبيعة أن تثبته هو أن الاله موجود ، وأنه قادر وحكيم • ويترتب على هذا أن اللاهوت الطبيعى مقصور على وجود الاله وقدرته وحكمته • بل ان هذا الامتياز لا تتاح له فرصة البقاء ، وانما يشذب بلا رحمة حتى يتحول الى تسليم فارغ ، يخلو من كل دلالة فلسفية•

ويبدأ بيكون عملية التشذيب هذه بتقرير أن العقل الذى يتعلم النظر الى العلل الطبيعية فى ترابطها أكثر من النظر اليها فى تفردها ، يساق حتما الى التسليم بالاله بوصفه خالقا معنيا بخلقه • ومع ذلك فانه يقوم

بتوصنيف على نحو غير مألوف لكل عبارة يقررها عن كيفيـة الانتقـال من الطبيعة الى الاله · فتأمل الطبيعة لا يعطينا معرفة بالله بقدر ما يعطينا أصل المعرفة · اذ يملؤنا هذا التأمل بشعور «الدهشة» (وهو «معرفة محطمة») بدلا من أن يزودنا بأساس برهاني لتوكيد وجود الاله وقدرته ، ذلك لأن الاله لا يتجلى حقاً بحكمته وقدرته لعقلنا في دراسته الطبيعية ولكنه يجعل هذه الكمالات محسوسة بمشاعرنا احساسا قويا· ولو أن للاهوت الطبيعي أي أساس ، فانه يكون أساسا عاطفيا لا عقليا ، بحيث لا يندرج تحت أقسام الفلسفة · وقد تصل الفلسفة الطبيعية على تكييف حساسيتنا بحيث تتوقع علة كلية للطبيعة في جملتها ، بيد أن كلمة الاله الموحى بها هي وحدها التي يمكن أن تمنحنا اليقين · فاذا أكد لنا الايمان وجود الاله ، استطعنا أن ننظر الى العالم الطبيعي نظرة جديدة ، وأن نرى آيات الحكمة والارادة والقدرة الالهية · غير أن التنوير الأصلي لا يأتي من جانب الفلسفة الطبيعية ، وهكذا يوضع اللاهوت الطبيعي على أساس ايماني صرف ، ولا يدل حينئذ على جزء متميز من الفلسفة بقدر ما يكشف عن طريقة متميزة يستطيع الانسان المؤمن أن ينظر بها الى كشوف الفلسفة الطبيعية ·

ووراء استطرادات بيكون الدقيقة ، يكمن اعتقاد ايجابي في المادة ، يتنافى تماما مع أي معرفة فلسفية بالاله ، حتى ولو كان ذلك القدر الهزيل الذي نسب صوريا الى مجال اللاهوت الطبيعي ·

« الحركة الطبيعية للذرة .. هي حقا أقدم قوة ، وهي القوة الفريدة التي تكون الأشياء جميعاً من المادة وتصوغها ·· ولا يمكن أن تكون لهذه المادة الأولية وقوتها وفعلها أية علة في الطبيعة (لأننا نستثني الاله دائما) ، فما من شيء يسبق المادة نفسها · ولهذا فلا يمكن أن توجد لها علة كافية ، أو أي شيء نعرفه معرفة أفضل منها في الطبيعة وبالتالي لا جنس لها ولا صورة ، فأيا كانت هذه المادة وقوتها وعملها ، فهي شيء ايجابي لا سبيل الى تفسيره ، وينبغي أن تؤخذ كما توجد ، ولا يحكم عليها بأي تصور سابق · لأنه لو كان من الممكن أن تعرف ، فانها لا يمكن أن تعرف من خلال علة ، لأنها بعد الاله علة العلة ، وهي نفسها غير قابلة لأن تكون لها علة ipsa incausabilis . ويبدو أن هناك ثلاث نظريات فيما يتعلق بهذا

الموضوع الذى نعرفه بالايمان ، أولا : ان المادة خلقت من العدم ، ثانيا : ان تطور نسق ما كان من خلال كلمة القدرة الشاملة ، وأن المادة تم تطور نفسها من العدم فى هذه الصورة • ثالثا : ان هذا الشكل (قبل الخطيئة) كان هو أفضل الأشكال الذى تقبله المادة (كما خلقت) » (٧) •

هذه الفقرة تخبرنا بوضوح أنه فيما يتعلق بالمعرفة الفلسفية لكتاب الطبيعة ، كانت المادة غير مشتقة من شىء آخر ، ومحركة لذاتها • وطبيعة المادة الحادثة المخلوقة ، والحركة الذرية ، أمران لا سبيل الى البرهنة عليهما ، لأن تدليلنا الطبيعى يرجع بنا الى المادة فى حركتها على أنها معطى مطلق • والبحث عن علة وراء هذا المبدأ الأولى ووراء العلة الكلية عبث لا طائل وراءه من الناحية الفلسفية ، لأنه واقعة مباشرة لا تحتاج الى فضل بيان • فكل علة يمكن أن نصل اليها هى نفسها معلولة ، ومتضمنة فى الطبيعة المادية • والاشارة الى الاله بوصفه العلة الأولى القابلة للمعرفة على نحو طبيعى ، تجديف فى نظر بيكون ومن ثم كان اصراره على أن الحواس تخفى الاله أكثر مما تظهره لنا ، وأن الاستدلال السببى من جانب العقل يبقى محصورا فى العالم المادى • ولما كان الاحساس والعقل المتمركزان على الطبيعة يؤلفان مصادر النور الطبيعى للانسان ، فلا يمكن أن تكون ثمة معرفة فلسفية بالاله • وشعاع العقل المتخلخل غير كفء لهذه المهمة • فنحن نحتاج الى الايمان ليؤكد لنا البنود الثلاثة الرئيسية فى اللاهوت الطبيعى المزعوم وهى : أن هناك خالقا للعالم المادى ، أنه مدبر الكون القادر على كل شىء ، وأنه حكيم لطيف بخلقه :

ومع أن قواتنا الطبيعية لا تستطيع أن تؤدى بنا الى ما وراء نزعة ديموقريطس الذرية ، فان بيكون لا يقبل الاستدلال القائل بأن الدراسة العلمية للطبيعة تقود حتما الى الالحاد • وفى تقريره الذى قدمه الى جيمس الأول ، احتج على هذه النتيجة ، وأعلن رأيه فى هذه الحكمة الشهيرة : « قليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الالحاد ، والتعمق بالفلسفة يحمل عقول الناس الى الدين (٨) » • وأيا كان الأمر ، فان ما لا تقوله هذه الحكمة هو أن الدراسة الفلسفية تحمل لنا فى طياتها معرفة طبيعية بالاله • والدراسة المتعمقة لتسلسل العلل الطبيعية تثير فينا الرهبة وتوقع الادراك

القانون الشامل وراء الحوادث كلها • ومهما يكن من أمر ، فان هذا التوقع لا يتحقق أبدا فى المجال الفلسفى ، وما برح القانون الجامع مثلا أعلى يتطلع اليه مزيد من البحث • وهو يتطلب كلمة الاله الموحى بها تيؤكد لناتدبير عنايته الالهية ، وحقيقة النظام السببى الأبدى الذى يحكم الأشياء جميعا •

فاذا كان للاهوت الطبيعى أية وظيفة ، فهى ليست اكتشاف الحقائق الفلسفية ، بل تطبيق الحقائق الموحى بها على العالم الطبيعى ، وهى تزود استجابة العالم العاطفية لنظام الطبيعة بالوقود ، وتمكنه من أن يرى آثار أقدام الاله ، تلك الآثار التى حجبتها سقطة آدم عن رؤيتنا الطبيعية • وعلى هذا النحو ، دافع بيكون عن استقلال الفلسفة والعلوم الطبيعية دون أن يلزمها باتخاذ وجهة نظر لا دينية ، ولكى يفعل ذلك ، تصور اللاهوت الطبيعى فرعا رعويا من اللاهوت المقدس مخصصا لرفاهة العقل العلمى • وهذا اللاهوت « طبيعى » فحسب من حيث تطبيق المبـــادىء اللاهوتية ، لا من حيث أصل هذه المبادىء • وليس اللاهوت الطبيعى فى نظر بيكون — وفى نظر كالفن أيضا — دراسة فلسفية للاله ، بل تحليلا خاصا لمعطيات الوحى التى تتعلق بالعالم الطبيعى ، والتى تعد مستمدة من الله •

ولم يتقدم توماس هوبس (١٥٨٨ — ١٦٧٩) بالحملة على اللاهوت الطبيعى تقدما يذكر بعد موقف بيكون • وكان اسهامه الرئيسى هو اعادة وضع مفهوم مادى مكتف بذاته بلغة ميكانيكا جاليليو • فقد اقترح هوبس أن تجعل من منهج جاليليو منهجا مطلقا ، وهكذا يصبح هو والمنهج الفلسفى شيئا واحدا • وعندئذ ينبغى أن تعرف الفلسفة بأنها دراسة توليد الأجسام من خلال الحركة الطبيعية . فاما أن يكون الاله كائنا لا جسميا ، وبالتالى يكون غريبا على البحث الفلسفى تماما ، واما أن يكون معروفا من الوجهة الفلسفية لأنه يملك طبيعة جسدية (وان تكن نقية جدا ولا متناهية) (٩) • وكان هوبس يعتقد — كما يعتقد بيكون — أن دراسة العلل الطبيعية تغرى الناس بالاعتقاد فى قوة أبدية اسمها الاله ، بيد أن ما نبرهن عليه ليس الا رغبتنا واعتقادنا ، وليس وجود الاله •

أما فيما يتعلق بطبيعة الاله ، فلا يستطيع العقل الانسانى أن يصدر عليها أحكاما ذات أساس استدلالى • والصفات التى نخلعها على الاله ليست

الا أسماء ، تعبر عن عجزنا عن معرفته ، وعن رغبتنا فى وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها ارضاء قوة مجهولة • وهكذا يرد اللاهوت الطبيعى بأسره الى نسق من « الأسماء العاطفية » التى وضعها الانسان للتعبير عن جهله وخشيته ازاء قوة الكون • وكل تقدم فى المعرفة العلمية والفلسفية معناه التضييق النسبى لمجال الأسماء اللاهوتية •

وكان الموقف الذى اتخذه هوبس من علاقة اللاهوت الطبيعى بالعلوم أقل ميلا الى التوفيق من موقف بيكون ؛ اذ إنه لم يعترف بأى مضمون نظرى متميز للحقيقة الدينية التى نزل بها الوحى • وجوهر الدين — على المستوى الشخصى — لا يقوم على ادراك أية حقائق ، ، بل على خوف الفرد من القوة المجهولة المتوعدة التى ينطوى عليها الكون • أما على المستوى الاجتماعى ، فالدين فرع من فروع السياسة ، وسلاح فى يد السلطان فى حكمه للمواطنين • وفى هذه النقطة يتفق هوبس مع مكيافللى اتفاقا تاما • ففى المسائل العامة التى تتعلق بالعقيدة والعبادة وتفسير الكتاب المقدس ، ينبغى أن تكون للحاكم الكلمة النهائية ، وأن يكون للمصلحة الزمنية الاعتبار الحاسم •

هذه التبعية القاطعة من جانب الدين للغايات السياسية هى النتيجة المحتومة لاستبعاد فلسفة عن الاله وعن الوحى العالى على الطبيعة • فحيثما استبعدت المعرفة الطبيعية ، والموحى بها من الاله ، لم يبق للدين سوى تبرير برجماتى بوصفه خادما لغايات شخصية أو لغايات الدولة • وقد أرجع هوبس فى تركيزه على الجوانب العاطفية والاجتماعية فى القول الانسانى عن الاله — أرجع كل نظرية عن الاله الى ما أسماه القديس اغسطين لاهوتا شاعريا مدنيا فى مضاد اللاهوت الطبيعى أو الفلسفى •

٢ — منهج لوك التجريبى ومذهبه فى الألوهية

كان جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) مشغولا بمشكلة الله بصفة دائمة ابتداء من مقالات أكسفورد المبكرة (التى لم تنشر الا سنة ١٩٥٤) حتى آخر ما كتب فى حياته • وكان لاهتمامه بهذا الموضوع جذور أخلاقية عميقة؛ اذ لم تكن الأخلاق فى نظره ممكنة التصور الا بالرجوع الى خالق متعال ،

ومشرع للقوانين • وقد أحاط اطلاعه بأنواع التراث الأربعة السائدة في أوساط الجامعة ، وهي الاسكلائية الديكارتية ، وأفلاطونية كمبردج ، ونزعة بيكون وهوبس الطبيعية • وكان لوك مدينا لهذه المصادر جميعا في نظريته عن الاله ، ولكنه حاول تقويم ما استعاره من مواد ، وأن ينتج ـ مستعينا بمنهجه التجريبي ـ توليفا جديدا منها • ومن الممكن أن تصاغ آراؤه الخاصة عن مذهب الألوهية في قضيتين سلبيتين وقضيتين ايجابيتين • القضيتان السلبيتان يقرران أن الاله لا يقوم بدور المبدأ الاستنباطي في نظرية المعرفة، وأنه لا وجود لفكرة فطرية عن الاله ، على حين تعبر القضيتان الايجابيتان عن اقتناع لوك بأنه من الممكن البرهنة فلسفيا على وجود الاله وعلى أن للاله تأثيرا هاما على المفهوم التجريبي للانسان وللأخلاقية • ونستطيع أن نقول على سبيل التقريب أن القضيتين السلبيتين تنطويان على رد الفعل النقدي الذي أبعد لوك عن النزعة العقلية وعن بيئته الاسكلائية في أكسفورد ، على حين أن القضيتين الايجابيتين عبارة عن اعادة بناء نظرية الاله داخل السياق التجريبي •

(١) ليس الاله مبدأ معرفيا : يسلم لوك بالمقدمة الديكارتية القائلة بأن موضوعات المعرفة المباشرة هي صور أو أفكار في عقولنا ، وأننا لا نعرف الأشياء نفسها الا من خلال التوسط الموضوعي لأفكارنا • ولكنه يخالف النزعة العقلية في اعتقاده بأن الحواس مصدر أولي لا غنى عنه لأفكارنا الأصيلة أكثر من أن تكون مجرد منبه أو مناسبة لعملية العقل الخالص • والمحك الوحيد الموثوق فيه في المعرفة هو ارتباط فكرة ما بشيء يعطى مباشرة من خلال النشاط الانساني ، كما يتمثل في الاحساس والتأمل والاستمداد من هذه المصادر التجريبية ـ بدلا من المجموعة العقلية الخالصة التي تؤلف المبادىء الأولى ـ هو الذي يقدم اليقين الوحيد للتدليل الانساني. ومن ثم فان المنهج التجريبي يتألف من التحليل « التاريخي الواضح » للمضامين العقلية للادراك الحسي وعمليات العقل التأملي ، معتمدا على معطيات الحس •

والمفكر التجريبي النموذجي ـ كما يصوره لوك ـ ليس مكتشفا من أصحاب المقاعد الوثيرة ، ولكنه يقود بعثة ميدانية لفحص حياتنا الذهنية

على الطبيعة ، وهو متأهب للاختبارات المختلفة وللكشوف التي تجس النبض ، وللقيام بالمراجعات المستمرة لآخر ما تقرره التجربة • وليس من شك أنه يغتبط في الموسم المطير – بتنسيق نتائجه واقتراح التفسيرات العامة ، ولكنه لا يتوقع أبدا أن ينتهي من وضع نسق كامل من الحقائق الاستنباطية ، لكنه يعرف مناطق مجالات واسعة ينبغي أن يقنع فيها بالاحتمال ، وألا يتعجل حلا حاسما • وهو يضع في ذهنه دائما الغرض المزدوج من المعرفة : السيطرة على الطبيعة من أجل رفاهيتنا المادية ، وأداء واجباتنا بجدارة في هذه الحياة من أجل بلوغ السعادة الباقية (١٠) • يكفي لتحقيق هذه الأغراض مزيج متبصر من بعض الحقائق الأساسية القليلة وكثير من الاحتمالات المأمونة • فالفزياء التي تصل الى الصفات المحسوسة لا الى الماهيات الحقيقية ، والفلسفة الأخلاقية التي تضم القانون الطبيعي وبعض الحكم المتروية ، دون أن تطمع في ميتافيزيقا للخلاص ، ونظرية في المعرفة وصفية دقيقة لعمليات عقلنا الفعلية ، ومع ذلك تتجنب الاستنباطات الأولية – هذه هي الأهداف التي تضعها التجريبية الفلسفية وفي مقدور الانسان أن يبلغها • وهي تقف في تضاد حاد مع جهود المذهب العقلي لوضع أعلى مذهب للمعرفة يمكن تصوره داخل مجال فلسفة انسانية •

وفي السعي وراء هذه الأهداف المتواضعة ، لا حاجة بنا الى فرض مطالب مسرفة على الاله بوصفه القوة المحركة لتفكيرنا ومذهبنا الفلسفي • والواقع أن لوك ليس على استعداد للتسليم مع بيكون وهوبس – بأي حال من الأحوال – بأن الفلسفة التي تلح على التجربة الحسية لا تستطيع أن تؤكد شيئا عن الاله ولكنه يذهب الى أن التجريبية تستطيع أن تستغني عن الوظيفة الاستنباطية التي يعهد بها العقليون الى الاله • والغاء هذه الوظيفة لا يترتب عليه استبعاد الاله من الفلسفة استبعادا تاما ، وانما هو طريقة جديدة لتصور مركزه في الفلسفة • وكل ما يريده لوك هو أن يجرد نظرية الاله من تلك الوظيفة دون استبعاد النظرية نفسها من نطاق الفلسفة استبعادا تاما ، وهو في الواقع موقف دقيق يتعذر التمسك به • ومن الناحية التاريخية يختل التوازن عادة في صالح طرف أو آخر • فسرعان ما أدت بعض جوانب النظرية التجريبية في المعرفة الى التقليل من دلالة الاله الفلسفية الى أبعد من الحد الذي وضعه لوك لها •

وحتى لا يحجم أحد عن تجنب الاستخدام الاستنباطي متذرعا بما ينطوى عليه هذا الاســـتخدام من مزايا لتدعيم اليقين ، يتخـذ لوك من نظرية ملبرانش عن الرؤية فى الله درســـا فى هذا الموضوع ، فان قولى اننى ارى الأشــياء أو الأفكار فى الله لا يوضح معنى وصــحة الأفكار الماثلة فى عقل • والرؤية فى الله لا معنى لها من الناحية التجريبية بوصـــفها تفسيرا للمعرفة الانسانية ، لأنها لا تثبت أبدا الصلة بين الأفكار مأخوذة على أنها موضوعات أبدية للمعرفة وبين الأفكار مأخوذة على أنها الطرائق الفعلية التى يتصور بها العارف الانسانى الأشياء (١١) • وأيا كان الواقع الانطولوجى للمضامين الموضوعية للأفكار فى العقل الالهى ، فانها تبقى خارجة عن عمليتنا فى المعرفة حتى نتمكن من تمثلها خلال أفعال الادراك الفردية • والاختلاف الحاسم الوحيد الذى يمكن ملاحظته بين رؤية زهرة النوفر أو عدم رؤيتها هو وجود تعديل متعين أو عدم وجوده فى العقــل المتناهى • أما الاحابة بالأشياء الأبدية فى الله فلا يصنع شيئا لرفع موقف الذات الزمنية المدركة •

ويتوسع لوك فى حجاجه ليشمل صورا أخرى من صور نظرية المعرفة العقلية • وهو يتهم كل استخدام للاله بوصفه ضامنا للمعرفة بانه سطحى وعقيم ، وعاجز عن البرهان حتى بالمقاييس العقلية نفسها ، وهو سطحى لأن مجــال المعرفة والثقة فيها يمكن أن يحددا من خلال التحليــل المباشر لقوانا العارفة وعملياتها المبينة • وهذه القوى لا يرتفع قدرها لمجرد أنها جعلت فى علاقة مع الله بوصفه مصدرها النهائى فى ترتيب الوجود أو بوصفه واحدا من موضوعاتها • ونظرية المعرفة اللاهوتية عقيم أيضا لأنها لا تقدم لنا منهجا لتوسيع معرفتنا بالعالم الواقعى • ومن أمثلة ذلك ، أن الفزيائيين الديكارتيين قد تورطوا عن طريق الاستنباط فى القول بأن الامتداد هو الصفة الخاصة الوحيدة للأجسام ، على حين أن طريقة نيوتن فى التحليل والتجربة بينت أن الصلابة تنتسب الى طبيعة الأجسام كما ينتسب الامتداد تماما • وكل تقدم جديد فى فهمنا للعالم يتوقف على فحص مباشر للأشياء فى طريقتها الخاصة فى الوجود ، عن طريق التجربة ، بدلا من تلك الاحابة الاستنباطية بالقوة الالهية مستخدمة كمصدر للتكاثر الواقعى •

وينكر لوك أخيرا دعوى المذهب العقلى لوضع حلقة استنباطية برهانية بين الطبيعة الالهية وبين طريقتنا فى المعرفة ؛ اذ لا يمكن استنتاج أى استدلال

ضرورى عن المعرفة الانسانية من حاجتنا الى أفكار نموذجية archetypal فى فعل الاله الخالق • فاذا كان هذا الفعل حرا حرية حقيقية ، ولم يتحدد بواسطة مقتضيات الاستنباط العقلى ، لم يكن الاله مرغما على أن يغرس الأفكار فى ملكاتنا الذهنية ، أو أن يجعل أفكاره النموذجية بمثابة أفكار تمثيلية فى معرفتنا • وعلى افتراض أن الأصـل النهائى لأفكارنا موجود فى الله ، فلا يلزم عن ذلك بقوة البرهان أن أصلها القريب ينبغى أن يكون فطريا (كما اعتقد ديكارت) ، أو أن مرجعها المباشر هو الأفكار الالهية النموذجية نفسها (كما ادعى ملبرانش) • والطريقة الوحيدة لضـمان استدلال ضرورى هو تجريد الحرية الالهية من كل معنى انسانى ، على طريقة اسبينوزا الفنية فى « اعادة التعريف » redefinition .

ويفطن لوك الى وجود الحتمية الكليـة وشمول الألوهيـة pantheism وراء موقف المفكر العقلى « الذى يعتقد أنه يعرف ذهن الاله أكثر مما يعرف ذهنه ، وأنه سيستخدم العقل الالهى لتفسير العقل الانسانى » (١٢) • ويقبل المذهب العقلى الافتراض الأفلاطونى القـديم بأن موضوعات المعرفة الحقة ينبغى أن تكون من نفس نوع أفكارنا وذلك حتى يمكن الاندماج الكامل بينهما ، ومن ثم فانه يميل الى رد الموضوعات الواقعية الى مظاهر للماهيـة الالهية ، وذلك ليضفى عليها أقصى حد من الثبات والمعقولية والتطابق مع النموذج المنشود للاستنباط . فثمة هوية مناظرة لأفكارنا مع المثل الالهية . وهنا يصبح الاله الضامن التام لمعرفتنا وسعادتنا لأنه لا تبقى عندئذ ثمـة تفرقة جوهرية بين الحالات الالهية والانسانية فى الوجود والمعرفة والفعل • فالاسبينوزية هى النتيجة المنطقية لاستخدام المذهب العقلى للاله بوصـفه مبدءا استنباطيا •

(٢) لا وجود لفكرة فطرية عن الاله : يهتم لوك فى نقده انعام للنزعة الفطرية innatism اهتماما خاصا بالفكرة الفطرية عن الله (١٣) • فلو أن الله غرس فى عقلنا أية فكرة سابقة على التجربة ، لكانت هذه الفكرة عن طبيعته الخاصة • وبراهين المذهب العقلى على وجود الله وعلى المعرفة العقلية الخالصة تعتمد على هذا الافتراض ، كما تعتمد عليه الدعوى الخاصة بوجود معرفة أخلاقية فطرية • ومن ثم فان لوك حين يهاجم النزعة انفطرية فى هذه النقطة ، فانما يضرب المشروع العقلى كله فى صميم مركزه • وهـو

يحاول بيان أنه لا وجود لفكرة فطرية عن الله ، وأنه من الممكن اعطاء تفسير تجريبي مقنع لأصل هذه الفكرة .

بيد أن حجته السلبية ضعيفة مهوشة بصورة مخيبة للآمال ، اذ يلجأ أساسا الى قصص الرحالة والمبشرين عن قبائل أفريقية والأمريكيتين التي تخلو تماما من أية فكرة عن الله . ولكن لما كان من المعروف أن بعض الشعوب البدائية تتحفظ مع الأغراب أو تستخدم رموزا غريبة للتعبير عن اعتقادها في الله ، كانت التقارير التي يوردها لوك غير ملزمة من وجهة النظر الانثروبولوجية . وهو يشير أيضا الى الملحدين العمليين في البلاد المتحضرة الذين يعبدون الله بأفواههم خوفا من العقوبات المدنية . وأياكان الأمر فقد ذهب ديكارت من قبل الى أن التأمل الواعي مطلوب من جانبنا لادراك الحقيقة التي تنطوي عليها فكرة الاله ، ولجعلها فعالة في حياتنا من الناحية العملية .

ومع ذلك ، فان لوك يثبت نقطة ضد أساتذته الجامعيين وجاسندي وأفلاطونيي كمبردج الذين يستدلون بالتصديق الشائع على فطرية فكرة الاله ، فاذا كان المقصود بالتصديق الشائع تسليم كل الناس حرفيا ، لما كان من الممكن اثبات الطابع الكلي لفكرة الله . واذا كان المقصود تسليم حكماء الناس في كل مكان ، لكان معنى ذلك أن فكرة الله ليست مغروسة في طبيعتنا ، وانما تتطلب الاستخدام الصحيح للعقل ، وبالتالي فهي فكرة مكتسبة ومن الممكن تفسير الاعتقاد الشائع في الله تفسيرا مرضيا — دون الرجوع الى أي أصل فطري ، وانما بالرجوع الى البينة المشتركة التي تقدمها تجربتنا عن العالم . ولوك حريص على اضافة أن غياب فكرة الله في بعض الحالات الجزئية لا يقوم دليلا ضد حقيقته ، بل هو تحذير صحي يدفعنا الى استعمال ملكاتنا استعمالا استدلاليا مسئولا لكي نصل الى معرفة الله .

وعلى الجانب الايجابي ، يصف لنا لوك كيف تكونت فكرة الاله على نحو تجريبي . انها فكرة مركبة نشأت عن اتحاد عدد من الأفكار البسيطة، أما أساسها فتجريبي تماما ، لأن مقوماتها البسيطة منستمدة من الاحساس والتأمل معا . وكل من هذين المصدرين من مصادر التجربة يتعاون ليزودنا

بالأفكار الداخلة في تكوين فكرة الاله كفكرة الوحدة ، والقدرة والبقاء ، والسعادة • وفضلا عن ذلك يضيف تأمل حياتنا الباطنة موضوعات التفكير والارادة ، والوجود الروحي • والخطوة التالية هي ازالة ضروب النقص والحدود من تلك الأفكار البسيطة بتطبيق فكرة اللامتناهي • وأخيرا ، نجمع هذه النغمات المختلفة في الفكرة المركبة عن كائن واحد فريد ، مفكر ، مريد ، روحي ، لامتناه في قدرته وبقائه (هو الخالق الأبدي) ، وهو مصدر كل سعادة انسانية • وما دام لفكرة الاله أصل تجريبي قابل للملاحظة ، فهي ليست اذن فكرة انسانية ، ولا يمكن أن تسند نسقا عقليا استنباطيا صرفا من المعرفة •

ويدور محور هذا التفسير على فكرة اللامتناهي التي لا يمكن بدونها تطبيق الأفكار الأخرى على الاله • ويلح لوك على هذه الحقيقة المزدوجة وهي أننا لا نملك أية تجربة مباشرة عن الاله اللامتناهي ، كما أننا لا نملك أية فكرة كاملة عن اللامتناهي • وافتراض اسبينوزا بوجود فكرة متكافئة تماما عن اللامتناهي افتراض لايمكن التحققمن صدقه تجريبيا فيالانسان• بل ان التفرقة الديكارتية بين الاحاطة باللامتناهي وفهمه تفرقة غير دقيقة، اذا كان المقصود منها أن لدينا فهما ايجابيا بطريقة الإله اللامتناهيه في الوجود • والمضمون الايجابي لفكرتنا عن اللامتناهي مستمد بأكمله من الأشياء المتناهية ، على حين أن ازالة الحدود من هذا المضمون الايجابي راجع الى فعل من أفعال عقلنا (١٤) •

وتنبئنا حواسنا عن مدى معين من الامتداد والعدد ، على حين يألف عقلنا عملية اضافة المزيد على أي أجزاء معطاة من الكم • ولما كان العقل يحفزه هذا الوعي بقدرته اللامتعينة على تجاوز الحدود أو اضافة عدد متتال أكبر من الأجزاء ، فانه يتعلم نفي أي حد متعين من الكم • وهكذا يكتسب فكرة ناقصة عن اللامتناهي ، ويتصور الديمومة الالهية على أنها تتابع لا نهاية له ، أو أبدية ، كما يتصور الحضور الالهي ازاء الأشياء بأنه امتداد لا حدود له ، أو وجود في كل مكان • واللامتناهي يناسب أبدية الله وحضوره في كل مكان ــ أو بصورة أكثر تشخيصا ــ يناسب قدرتهوحكمته وخيريته • ومع ذلك فان التفاوت في الحالتين بين فكرتنا عن اللامتناهي وكمال الاله يتضح وضوحا أليما •

ويوجه لوك ضربتين مباشرتين الى المذهب العقلي : حين يثبت الطابع اللافطرى لفكرة اللامتناهي ، وحين يبرز تطبيقها المحدود بوجه خاص على القدرة الالهية التي تعد حجر الأساس في خطة المذهب العقلي الاستنباطية. وهو اذ يفعل ذلك يرد المفهوم الانساني للامتناهي الى المجال الرياضي الكمي. أما كيف تطبق مثل هذه الفكرة المحدودة بطريقة مشروعة على وجود الاله اللاكمي ، فأمر لم يثبت قط . فاللامتناهي عند لوك يعني عدم تحدد فعلنا في عد الأماكن واللحظات ، ولا يعني الفعل اللامحدود لوجود الله الخاص . والرأى الكمي الاجرائي operational عن اللامتناهي رأى ذو اتجاه واحد، محصور بمضمونه كله في الأشياء المتناهية الزمانية المادية . وما دام لوك يتخذ نقطة انطلاقه من أفكارنا ، لا من الوجود الفعلي للأشياء المتناهية ، فلن تتيسر له الوسائل العقلية لتدعيم اقتناعه السليم بأن هناك في التجربة أساسا لمعرفتنا الصادقة ، وان تكن غير متكافئة – عن أن الاله لامتناه . واذا كان العقليون على درجة كبيرة من السخاء فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك اللامتناهي الالهي في طبيعته الخاصة ، فان لوك مسرف في قصرنا على مفهوم اجرائي رياضي للامتناهي .

ومع ذلك ، فانه على وعي واضح بالفرق بين تفسير الأصل النفسي لفكرتنا عن الطبيعة الالهية ، واثبات حقيقة وجود الله . فحتى لو كان كل انسان يملك نفس الفكرة المستمدة من التجربة عن الاله ،

«فان ذلك لا يثبت وجود الاله . فأفكار عقولنا بكونها موجودة لاتعطينا تأكيدا بوجود أى شيء ، خلاف نفسها ، وان كانت تفعل ذلك اذا جاءت بها حواسنا فعلا . ومن ثم فرغم أننا نصل الى فكرتنا عنه بالطريقة المذكورة آنفا ، ينبغي لنا أن نصل الى فكرة وجوده (أعني أن ما يجيب على هذه الفكرة شيء موجود حقا) – بطريقة أخرى ، وهذا ما لا أعتقد أنه أمر عسير » (١٥) .

وبسبب هذا الاعتقاد ، لا يشعر لوك بأى ضغط منهجي لقراءة نغمة العلة الذاتية في فكرة الاله ، كما أنه لا يشعر بما يدفعه الى الالحاح على نغمة القدرة اللامتناهية ، كما أرغم العقليون على أن يفعلوا ذلك لكي يستخلصوا البرهان على وجود الاله من فكرة الاله نفسها .

(٣) ثمة برهان بعدى على وجود الله : تأمل لوك سنوات طويلة مشكلة الاهتداء الى برهان بعدى صحيح • واكتفى فى بداية الأمر باعداد حجة المراهن الشهيرة التى وضعها بسكال اعدادا جديداً (١٦) • فلو كان الالحاد صحيحا ، فانه يؤدى الى فنائنا ، أو الى انعدام حساسيتنا الى الأبد • أما اذا كان باطلا ، فالنتيجة هى الشقاء المقيم • وأما اذا كانت الألوهية صادقة فانها تجلب السعادة الأبدية ، على حين أن بطلانها يستتبع فناءنا • وهذه الاختيارات المتباينة المعروضة على تصديقنا العام تنطوى على ضرب من التحدى • فان خير ما يمكن أن يحمله الينا اختيار الالحاد لا يفضل أسوأ ما يمكن أن نتوقعه من التسليم بالألوهية : أعنى الفناء التام • وقبول الالحاد يجازف بفقدان السعادة ، والتعرض لخطر التعاسة فى مقابل لا شىء تماما • وقد لخص الشاعر الكسندر بوب Pope ببراعته المعهودة حالة المراهن هذا على مذهب الألوهية ، فى هذين البيتين :

« سعادة لا نظير لها ، ان بلغ غايته ،
وان خسر ، لم يشعر فى خسارته بالألم »

ويمثل الالحاد ــ من حيث حكمنا العملى ــ اختيارا أقل احتمالا ومعقولية من اختيار مذهب الألوهية •

واعترف لوك بأن هذه حجة احتمالية ، ومع ذلك فقد أضاف ملاحظتين مفيدتين • فقد دافع ــ ضد الديكارتيين ــ عن الدور الصحيح للاحتمال فى الفلسفة طالما اعترفنا به فى أمانة على أنه كذلك • وعلى هذا فان حجة احتمالية على وجود الله خليقة بشىء من الاعتبار ، وان لم يكن من الواجب ألا يدعى المرء أنها برهانية • وفضلا عن ذلك فان التدليل الاحتمالى مناسب تماما فى مجال التصديق العملى الذى لا يستطيع أن ينتظر دائما اليقين المطلق قبل البت فى مسائل الفعل •• ومما يجانب التعقل والحذر على السواء أن نضع استثناء فى الحالة التى تكون فيها سعادتنا الأبدية رهن المقامرة • ولم يكن لوك ــ شأنه فى ذلك شأن بسكال ــ يهيب بعادات البشر فى المقامرة والرهان ، وانما بقاعدة الاحتمال السائدة فى الحياة العملية • وأيا كان الأمر ، فقد كان يعتقد أيضا أن النقاط الأساسية فى الأخلاق ــ على الأقل ــ قابلة للبرهان ، ومن ثم ، لم يكن قانعا بهذه الحجة الاحتمالية وحدها على وجود الله •

واستطاع لوك أخيرا ـ مستخدما مقالات بور رويال التي كتبها بيير نيكول Pierre Nicole وحجج رالف كدورث Ralph Cudworth الأفلاطونية المنتمية الى كمبردج ـ استطاع أن يضع خطا للتدليل اعتبره برهانيا أو معادلا في اليقين للبراهين الرياضية ، وان لم يكن مطابقا لها من حيث النوع • ويتضمن هذا الخط ثلاث نقاط رئيسية ، لابد من وجود كائن أو جوهر منذ الأزل ، وأن هذا الكائن الأزلي قدير قدرة شاملة ، وعليم علما كليا ، وهو لامادي ، هذا الكائن هو ما يسميه الناس الله (١٧) •

ونقطة البداية في الاستدلال ينبغي أن تكون اما العالم المحسوس واما الذات نفسها ، لأنهما نقطتا البداية الوجوديتان اللتان لا نملك غيرهما • ويعترف لوك بصحة البرهان المستمد من النظام والجمال والحركة في العالم المحسوس • وهو يؤثر أن يبدأ عادة ـ دون التعصب لنقطة البداية هذه ـ بالحدس الوجودي عن وجود الذات • فأنا موجود ، أو أنا شيء حقيقي ، كما أن لي بداية أيضا ، أو خلقت حقا ، كما تشهد بذلك حقيقة نقصي واصلاحي المستمر • ومصدر خلقي اما أن يكون العدم ، أو نفسي ، أو كائنا حقيقيا آخر • ويختلف لوك عن هيجل والوجوديين المحدثين في أنه لا يرى أية قوة خانقة خفية في العدم ، فالعدم لا يستطيع أن ينتج كائنا حقيقيا • وفضلا عن ذلك سبق أن أثبت ديكارت أنني لست صانعا لنفسي والا لأغدقت على نفسي كل ما يمكن أن أتصوره من كمالات المعرفة والقدرة والبقاء الأبدي • وهذا يسلمنا الى القول بوجود كائن حقيقي هو مصدر وجودي • فاما أن يكون هذا الكائن قد ظهر بدوره الى الوجود بفعل كائن آخر ، أو أنه الكائن الذي يوجد منذ الأزل ، ولكن ليس من الممكن أن توجد سلسلة لا تنتهي من الصانعين المصنوعين ، والا قام مجموع الأشياء الواقعية على العدم المحض ، أي ان الأشياء ما كان لها أن تأتي الى الوجود منذ البداية ، وأن تتمثل لتجربتي • ومن ثم لابد من وجود كائن أبدي أو صانع لوجودي ولعالم التجربة في آن واحد •

وهناك بعض الصعوبات الداخلية التي تتعلق بنقطة البداية هذه ، وبمبدأ الاستدلال المستخدم في هذا البرهان • وما يجعل لوك حريصا الى حد ما على البدء بالعالم المحسوس هو أن نظريته في الادراك الوجودي

للأشياء المادية لا تسمح بأن يكون لنا يقين حدسي كامل بوجود هذه الأشياء. وهو يزعم أنه يملك يقينا حدسيا فى حالة الذات ، ولكنه يفشل فى بيان كيف تكون لها دلالة وجودية محددة . وتعريفه للمعرفة الحدسية بأنها ادراك علاقة اتفاق مباشرة بين فكرتين ، يقصر مثل هذه المعرفة على المجال المثالى اللاوجودى . وهو يحاول تعديل هذا التعريف ليتلاءم مع الحالة الماثلة بوصفه للحدس بأنه الادراك الانعكاسى لعلاقة مباشرة بين فكرة معينة أو حالة ذهنية أخرى وبين الذات الموجودة . ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف سواء أفكاره أو الذات على أنهما موجودان ؟ هذا شيء لم يفسره لوك قط ، أو يوفق بينه وبين ترتيب العقل مباشرة للأفكار . واذا كان الادراك التأملى للذات الفردية الموجودة مثلا على المعرفة العامة ، فانه يكون حينذاك مثاليا خالصا ولا يصل الى الذات بوصفها موجودا فرديا . واذا كان جزءا من المعرفة الجزئية ، فهو يتفق اذن مع الاحساس من حيث تعلقه بالأشياء المادية وحدها ، ويفشل فى هذه الحالة فى اعطاء اليقين الحدسى المطلوب ليكون أساسا للبرهان التأليهى .

وحتى مع الاعتراف بالأساس الوجودى ، يتجنب لوك مسألة ما اذا كان من الممكن أن يصحبنا المبدأ السببى للاستدلال الى ما وراء الموجودات القائمة فى عالم الحس والتجربة الباطنة . وتحليله الصورى الوحيد للقوة العلية النشطة يرجع أصلها التجريبى الى تجربة المجهود الارادى النفسية. وهنا يثير سؤالا — ولا يورد له جوابا — وهو : هل يمكن أن تستخدم البديهية القائلة « ان شيئا لا يمكن أن يكون علة ذاته فى الوجود » .. استخداما صحيحا يتجاوز ما هو نفسى extrapsychological فى التدليل على اله متعال ؟ وهنا يظل لوك — مثلما سبق أن رأيناه فى حالة اللامتناهى الالهى — محصورا داخل طريق الأفكار المتناهية . وسيعمل باركلى على تحويل هذه الأفكار الى أشياء واقعية ، وبذلك يصل الى الاله ، أما هيوم فسيضع هذا التحويل موضع السؤال . وبالتالى يمتنع عن اتخاذ الخطوة الأخيرة الى الاله عن طريق البرهان .

وقد تناول لوك مسألة لا مادية الاله وأبديته تناولا أشد من ذلك عناية . واختار التناول السلبى لاثبات أنه ، لا الذات الانسانية ، ولا المادة ، أبديتان . وكانت هذه القضية ذات حدين ، فقد مكنته من تصحيح خطأ وقع فيه ديكارت ، كما مكنته فى الوقت نفسه من نقد النزعة الطبيعية

عند بيكون وهوبس . فمع أن ديكارت قد أثبت أن المفكر المتناهي ليس موجودا بذاته self-existent ، الا أنه لم يستبعد الامكانية الفلسفية لأن يكون الاله قد جعل هذه الذات موجودة منذ الأزل. وكذلك يمكن أن تؤدي النظرة الديكارتية التي ترى المادة امتدادا جوهريا شاملا - الى الموقف الذي يرى المادة شيئا أبديا ، باقيا بذاته . والحق أن بيكون وهوبس وبعض أتباع جاسندي كانوا يذهبون الى أن المادة أبدية لا علة لها ، وفقا لما يمكن أن تصل اليه الفلسفة ، وبالتالي لا يمكن أن يقوم برهان فلسفي على وجود الاله . ولهذا وجد لوك نفسه مرغما على الدفاع عن برهانه باثبات أن المادة لا يمكن أن تكون أبدية ولا معلولة . ومما نه دلالة أنه لم يحاول أن يقول مع توما الاكويني وديكارت ان العالم المادي قد يكون أبديا ، ومع ذلك فقد يكون معلولا أيضا منذ الأزل ، ومعتمدا تمام الاعتماد على الاله . ولما كان لوك قد اتخذ وجهة النظر التفسية فيما يتعلق بالأبدية والعلية ، فقد كان عليه أن يثبت - تبعا لذلك - الطابع اللاأبدي والمعلول للمادة .

ولم يكن منهج لوك يرمي الى اثبات أن للمادة بداية زمانية ، ولكن الى أنها لا يمكن أن تتطابق مع العقل الأبدي، أو مع العلة الأولى للأشياء جميعا. فاذا أخذت المادة بنفسها ، كانت ساكنة غير قادرة على أن تكون الأصل المطلق للحركة والاحساس وضروب النشاط العقلي الموجودة في عالمنا . فلابد أن يكون المصدر الأولي للكون عقلا أبديا ، كما لا يمكن أن تدخل المادة في أي تركيب مع هذا العقل الأبدي لتشاطر في أولويته العلية . ولا ينكر لوك أن الفكر والمادة يمكن أن يجتمعا في الكائنات المتناهية ، ولكنه ينكر اجتماعهما في الكائن الأبدي اللامتناهي . فلو افترضنا أن كل جزء من المادة مشبع بالعقل الأبدي ، اذن لكان المصدر الأبدي للأشياء مؤلفا من « عدد لامتناه من الموجودات الأبدية المتناهية المدركة ، المستقل أحدها عن الآخر ، مع تمتعها في الوقت نفسه بقوة محدودة وأفكار متميزة وبالتالي لا يمكن أن تحدث ما نلمسه في الطبيعة من نظام وانسجام وجمال »(١٨) . ولو أن جزءا خاصا من المادة كان يتمتع بالفكر الأبدي ، اذن لكانت قوته المنتجة راجعة حقا إلى هذا الجانب الفريد منها الذي يستطيع أن يفكر ويريد . ويكون هذا الجانب متعاليا حينذاك على المادة نفسها ، التي تكون بدورها مصنوعة وزمنية كالذات المفكرة المتناهية . وعلى هذا فان العقل الأبدي في وجوده الخاص لامادي تماما متميز عن العالم ، انه شيء واحد مع الله الاعتقاد الديني العقلي .

(٤) أن لنظرية الاله تأثيرا على مفهومنا عن الانسان والأخلاق : لم يكن لوك يريد أن يفتح دليله على وجود الله الصمامات التى يمكن أن يتسرب منها مرة أخرى استنباط عقلى لنظرية عن الانسان • وفى خلال نزاعه المتشعب المرير مع أسقف ستلنجفليت أوف ورسستر Stillingfleet of Worcester ضد كل محاولة لحل مشكلات الطبيعة الانسانية بالاجابة الأولية a priori بالاله وبالمبادىء الأولى • وكان علاجه هو الجمع بين المعرفة البرهانية عن وجود الاله بالتناول الظاهرى phenomenalistic للمسائل الرئيسية المتعلقة بالانسان ، وهذا مايمكن تصويره بموقفه من لامادية الروح وخلودها (١٩)•

فاذا كان الاله شخصا قادرا قدرة لامتناهية ، ولم يكن مجرد صيغة تنتشر آليا ، فانه يبقى حرا ازاء تركيب الأشياء المتناهية • ومن الممكن أن نكون على يقين من أن ثمة طبيعة جوهرية فى الانسان ، ولكننا لا نستطيع أن نفرض على الاله ما ينبغى أن يكون عليه تركيب هذه الطبيعة • فلو أعطينا الحرية الالهية واقتصرت أفكارنا على الصفات الظاهرة ، لكنا غير قادرين على تحديد ما اذا كانت ماهية الانسان تتألف من جوهر مادى فقط، أو من جوهر مادى منضم الى جوهر لامادى • فنحن نجهل ما اذا كان الاله قد اختار أن يضيف «قوة» التفكير الى نسق مناسب من المادة ، أو أن يضيف «جوهرا» مفكرا ماديا الى جوهر الانسان المادى•وكلتا الامكانيتين لاتنطويان على تناقض ، ومع ذلك ، فليس ثمة وسيلة متاحة داخل سياق فلسفة تجريبية وظاهرية للبت بيقين تام فى هذه المسألة • وكان لوك يشعر أنه من المرجح أن يكون الانسان مؤلفا من جوهرين ، ولكنه رفض جهود المذهب العقلى لاثبات هذه الحقيقة على أساس صدق الاله وانسجامه الأزلى ، أو على أساس معرفتنا بالماهيات •

ومع أن الماديين فى عصر التنوير قد رحبوا بافتراض لوك لمادة مفكرة بوصفه رائدهم فى هذا الاتجاه ، الا أنه قد وجد هو نفسه مشقة كبيرة فى تمييز موقفه عن موقف هوبس ، وعن المذهب المادى • فالمادة فى حد ذاتها ساكنة ، خالية من الادراك الحسى ، وعاجزة عن توليد قوة الفكر • غير أن المادة يمكن أن تمنح هذه القوة من الاله ، ولكن بعد أن يضعها بطريقة خاصة • وأيا كان الأمر ، فقد كان لوك غامضا فيما يتعلق بمدى جذرية

واعادة تنظيم المادة لكى تحتمل عمليــة التفكير ، وكيف يمكن أن تحفظ وحدة الانسان فى حضور قوة مضادة ، أو جوهر مضاف ٠

وحين اعترض «ستيلنجفليت» على أن الافتقار الى دليــل على الجوهــر اللامادى فى الانسان يحطم الاعتقاد فى الخلود ، رد لوك على ذلك بفصــل المشكلتين احداهما عن الأخرى ٠ فحتى لو كان جوهر الروح لاماديا ، فانها تبقى مع ذلك خالدة ٠ ولكى يدعم لوك هذا الادعاء ، أضفى معنى خاصا على الخلود فجعله اعادة يقوم بها الاله لنفس الظروف السائدة فى هذه الحياة٠ وهذا معنى لاميتافيزيقى ، ووصفى تماما، يهيب بقدرة الاله دون استخدامه من أجل برهان استنباطى ، أو دون اللجوء الى أية نظرة محددة عن الطبيعة الجوهرية للانسان ٠ فاذا أخذنا الوصف المحايد من الوجهة الميتافيزيقية للانسان بأنه « شىء مادى مفكر » (سواء أكان الفكر قوة أم جوهرا متميزا)، فان الاله يستطيع أن يمنح هذا الشىء حياة جديدة بعد انقطاعه بالموت ـ والخلود شىء غير قابل للبرهان ، ولكنه يستند على اعتقادنا فى قدرة الاله بوصفه رب الحياة ٠

واذن ، فقد كان لوك متأهبا بما فيــه الكفاية ـ اذا دعتــه أغراضه الديالكتيكية ـ للاهابة بقدرة الاله ٠ ولكنــه فعل ذلك ليثبت احتماليــة الاعتقاد فى الخلود ، لا بدافع من رغبته فى صياغة برهان استنباطى ٠ وبعد أن طرح جانبا الميتافيزيقيا العقلية عن الانسان بما فيها من ثنائية حادة ، وباستخدامها الاستنباطى للاله ، لجأ الى المذهب الظاهرى ٠ وكان لوك منضما انضماما وثيقا الى انديكارتيين فى المعركة الى درجة لم يكن يستطيع معها المجازفة بارتياد الطريق الى دراسة تجريبيــة ـ ميتافيزيقيــة للانسان ٠ وبدلا من أن يتخذ التناول الواقعى للمسألة ، ركز على النتــائج الظاهرية لنظريته فى المعرفة ٠

والسبب الذى جعل لوك راضيا بمعرفته البرهانية عن وجود الاله ، وبمعرفة احتمالية فحسب عن الخلود ـ هذا السبب يصدر عن الدور الذى يقوم به كل من الموضوعين فى نظريته الأخلاقية ٠ فهو يعتقد أن القضــايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهانا لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودى

من المشرع والفاعل الأخلاقي ، ومن ثم فان الأخلاق تتطلب برهانا محددا على وجود الاله ، الذي هو مصدر القانون • والخلود أيضا مطلوب ، اذ ينبغي أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية ، ونجزى الجزاء المناسب • بيد أن هذا الاعتقاد يقوم على معرفة سابقة بوجود المشرع الالهي ، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقادا مرجحا الى حد بعيد • وقد كان احجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود الا بوصفه امتدادا بسيطا أو اعادة لأحوال الوجود الراهن ــ هذا الاحجام يتحكم فيه رأيه الأخلاقي الأولي عن الخلود ، فهو يعتقد أن المسئولية يمكن أن تخفف اذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافا ملحوظا عن الظروف التي نقوم فيها الآن بأفعالنا •

وكانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Pufendorf وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتناق نظرة تأليهية وارادية voluntarist للقانون الطبيعي ، فهو ينظر اليه بوصفه تعبيرا عن ارادة الاله ، كما أرجع ما فيها من الزام الى الحق الذي تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكي نفعل شيئا ما • ولكنه أشار أيضا الى خطر التعسف في توكيد الارادة الالهية ، ومن ثم فقد قال إن الاله هو المصدر الفعال أو السببي للقانون الطبيعي ، على حين أن مصدره الحدي أو المجسد هو طبيعتنا نفسها • والقانون الأخلاقي « طبيعي » بمعنى مزدوج : من حيث اننا نعرفه بالنور الطبيعي المستمد من الحس والعقل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا • « فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ ، وقاعدة محددة لواجبنا من تركيب الانسان نفسه ومن الملكات التي زود بها » (٢٠) • وفضلا عن ذلك ، أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية هو أن الارادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الالهي وبطبيعتنا العاقلة أي تأثير عملي • وهو يرى في هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الاله لاجتذاب اهتمامنا ولنتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعي • ومع ذلك فان لوك لم يكمل قط توليفه الأخلاقي بين الاله كمصدر للقانون والالزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة ، فترك الباب مفتوحا لانفصال الأخلاق الفعلي عن الاشارة الى الاله ، وهذا ما فعله هيوم وأصحاب مذهب المنفعة •

٣ ـ الألوهية اللامادية عند باركلى

استغرق جورج باركلى (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) فى أثناء طلبه للعلم فى كلية ترينيتى بدبلن ، فى قراءة لوك ونيوتن ، وديكارت وملبرانش • وكانت مطالعاته يحددها اهتمام دينى فى البحث عن علاج ضد نزعة بيل الشكاكة، ومادية هوبس ، والنزوع الى الالحاد ، وتدهور الدين تدهورا عاما فى مستهل القرن الثامن عشر بوصفه عاملا اجتماعيا مؤثرا • واتجاهه الرئيسى وهدفه من مؤلفاته هو على حد تعبيره « النظر فى [الله] ، وفى [واجبنا] » (٢١) • وكان أشد ما يحير باركلى هو أن أقـدر الفلاسـفة الألوهيين فى القـرن السابق كانوا عاجزين عن تفنيد مذهبى الشك والالحـاد تفنيدا شافيا ، ولهذا استمرا فى ازدهارهما كأقوى ما يكون الازدهار • وخطر له أن سبب هذا العجز عند أصحاب مذهب الألوهية هو انهم قبلوا مقـدمة يشتركون فيها مع خصومهم هى : حقيقة المادة • والحل الحاسم لهـذه المسألة هـو التخلص من هذا الافتراض المشترك عن المادة •

لم يكن انكار أسقف كلوين للمادة راجعا الى نزوة عقلية ، أو الى هروب غريزى ، أو حتى الى نفور من ممارسة وظائفه الجسدية (كما ذهب الى ذلك حديثا أحد أنصار التحليل النفسى) ، فالأحرى أن هذا الانكار قد نشأ عن تقدير سديد للموقف الفلسفى المعاصر الذى واجه فيه كثير من أصحاب العقول النبيلة طريقا مسدودا فيما يتعلق بحقيقة المعرفة وحقيقة الله • ولكى نفهم كيف يمكن أن يكون الغاء المادة هو الحل الوحيد ، علينا أن نتأمل طويلا تعريف باركلى لها :

« يعتقد الفلاسفة ـ فى شىء من الابتذال ـ أن الصفات المحسوسة قائمة فى جوهر ساكن ممتد ، غير مدرك ، يسمونه «المادة» ، ويعزون اليه بقاء طبيعيا ، خارجا على كل الموجودات المفكرة ، أو متميزا عن الوجود كما يتصوره أى عقل مهما يكن شانه ، حتى ولو كان العقـل الأبدى للخـالق ، الذى يفترضون أن فيه الأفكار ذات الجواهر الجسمية التى خلقت بواسطته ، هذا اذا سمحوا لها بأن تخلق على الاطلاق •• والمسألة بين الماديين وبينى ليست هى ما اذا كان للأشياء وجود واقعى خارج عقل هذا الشخص أو ذاك ، ولكن ما اذا كان لها وجود مطلق متميز عن الوجود الذى يتصوره الله ، وخارجى عن العقول جميعاً » (٢٢) •

واذا كانت المادة شيئا مجهولا ، ومع ذلك يوجد «بصورة مطلقة» أو بمعزل عن أية علاقة بأى عقل ، ترتبت على ذلك نتيجتان لا محيص عنهما : (١) ثمة واقع نؤكد وجوده ولكنه متعذر تماما على فهمنا • (٢) هذا الكيان الواقعي يوجد بمعزل عن أى اعتماد على على الاله أو العقل الخالق الأول • وعن النتيجة الأولى ينشأ مذهب الشك ؛ اذ أنها تضع الطبيعة الحقيقية للأشياء المحسوسة بحيث يستحيل علينا ادراكها تماما • وتؤدى النقطة الثانية الى النزعة الطبيعية والى الالحاد • وقد كان من الممكن أن يتحدى لوك الاستدلال الأخير ، وكان من الممكن أن يرد عليه باركلى أيضا بأنه لا يملك الأساس الصحيح فى فعله ذلك • فما دامت طبيعة هذا الجوهر المادى تظل غير قابلة للمعرفة ، فلن توجد لدينا وسيلة لاثبات أن لها علاقة حقيقية بالاعتماد العلى على الاله بأكثر مما يكون لها من علاقة ادراك مع عقلنا • فاذا سلمنا بحقيقة المادة وفق هذا التعريف ، لم تكن ثمة وسيلة للتغلب على مذهب الشك أو على تقديم دليل برهانى على الاعتماد السببى للعالم المحسوس على العلة الأولى •

وكانت أمام باركلى طرائق متباينة مفتوحة تتناول هذه المسألة ، فقد كان من الممكن أن يتحدى التعريف المقبول للمادة ، وأن يقترح تعريفا آخر يجمع بين واقعية المادة وقابليتها للمعرفة بواسطة العقل الانسانى ، واعتمادها العلى على الاله • وكان عليه اذا أراد أن يتبع هذا السبيل أن يرفض الافتراض الذى وضعه لوك وديكارت عن الموضوع المباشر للعقل ، وهذا أمر لم يكن باركلى على استعداد لفعله • وبدلا من ذلك ، تقبل المفهوم الشائع عن العقل والتعريف المعهود للمادة ، ثم أثبت خلو هذا التعريف الأخير من المعنى داخل اطار المفهوم الأول ، لأنه لو كانت صفات الأشياء هى نفسها أفكارا ، فانها لا يمكن أن تستقر فى موضوع غير مدرك ، وهذا الموضوع الساكن لا يمكن أن يؤثر فى العقل الانسانى لكى يكشف عن نفسه • ومن ثم لا مبرر لافتراض جوهر مادى غامض يضاف الى صفات الحس . فنحن نجرب الأشياء المحسوسة ، ولكنها شىء واحد هى والأفكار أو صفات الحس ، دون أن يبقى من ذلك شىء • والعالم الواقعى هو عالم الأشياء المحسوسة ، لا عالم الجواهر المادية المجهولة • وما دمنا نعرف الأشياء المحسوسة كما نعرف أفكارنا معرفة شاملة يقينة ، فان قضية مذهب الشك تختفى باختفاء المادة •

ورأس الحربة فى الهجوم على المادة هو ما يسميه باركلى بمبدئه الجديد عن المعنى الوجودى. فبدلا من أن يبحث المبدأ الأول لفلسفته فى عالم الماهيات العقل ، فانه يتلمسه فى اتجاه وجودى ، وان لم يزل محصورا فى سياق المعرفة . وينص « المبدأ الجديد » على أن هناك جبهتين للوجود : جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار ، وجبهة ادراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول . والأفكار أشياء ساكنة تماما ولا جوهرية ولا وجود لها الا بوصفها موضوعات فى العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقى والفاعل الذى يتمتع بالقدرة على الارادة والادراك .

وبسبب هذا التعارض بين الأفكار والعقول يستنتج باركلى أنهما مجرد جهات مبهمة فى الحديث عن الموجود . « وحين نقول « انها توجد » و « انها معروفة » . وما شابه ذلك ، ينبغى ألا نظن أن هذه العبارات تدل على شىء مشترك بين الطبيعتين . فلا شىء متشابه أو مشترك بينهما (٢٣) » . وهو على أهبة الاستعداد للتضحية بوحدة المماثلة فى حمل الوجود حتى يتمكن من وضع برهان مقنع على خلود العقل ... فانه اذا كان العقل يوجد بطريقة تختلف عن طريقة وجود الجسم (الذى هو شىء محسوس) فان العقل لا يعتمد بحال من الأحوال على الجسم ، ومن الممكن أن يبقى بعد انحلاله . والزمان بتأثيره الذى يبلى الأشياء المحسوسة ، يمكن ان يرد الى نتائج الأفكار ، بحيث يترك العقل دون أن يؤثر فيه . وكذلك ، يمكن أن يكون الامتداد مجرد موضوع للعقل ، لا جوهره . ومن ثم كانت النفس الانسانية جوهرا غير ممتد ، وغير منقسم ، ويتمتع بوجود خالد لا يعتريه التغير .

والى هذه النقطة ، يبدو أن « المبدأ الجديد » يغلق على عالم العقول المتناهية وأفكارها اغلاقا تاما بحيث لا يستطيع الاله أن يدخل اليه على سبيل التطفل والفضول . والواقع أن بعض الدارسين لباركلى زعموا أن الاله مجرد فكرة لاحقة ، أو تذييل ورع لفلسفته . بيد أن كراسات باركلى فى أثناء طلبه للعلم تشهد بأنه كان يربط دائما بين مبدئه الجديد وبين المشكلات الأساسية فى مذهب الألوهية ، وكان هدفه هو أن يصف معرفتنا بالعالم المحسوس على نحو يؤدى بنا مباشرة ، وبالضرورة الى وجود

اله متعال ، أو عقل لامتناه (٢٤) • وقد شرع في اثبات أن بعض الصعوبات التي لا حل لها تصادفنا في تحليل المعرفة ان لم نسمح بوجود الاله • ومن الأمثلة الرئيسية على هذه الصعوبات : دوام الموجودات الخارجية ، معيار الواقع ، العلاقة بين الآراء العلمية والدينية عن الكون المحسوس •

وعقيدتنا المألوفة هي أن العالم المحسوس يتمتع بنوع مستمر غير منقطع وخارجي من الوجود ، وأن الموضوع لا ينبض خارجا من الوجود أو داخلا فيه مع ايقاع أفعالنا الفردية المتعلقة بادراكه • وزهرة التيوليب الهولندية لا تتوقف عن الوجود حين اغمض عيني ، كما أن نظرتي التالية اليها لا تعني خلقا جديدا لها في الوجود • ومع ذلك فان هذا النوع من الوجود غير المنقطع يبدو نتيجة حتمية لو أن « وجود » الشيء المحسوس ، هو نفسه وجوده بوصفه شيئا يدركه العقل • وهذه المشكلة واجابة باركلي عليها يعبر عنها أدق تعبير هذا الحوار بين مسيو فوكس ومستر لزلي بول :

« كان هناك شاب ، قال ذات مرة « لا شك أن الاله يرى
من الغرابة بمكان أن يجد هذه الشجرة مستمرة في الوجود
في الوقت الذي تخلو فيه الساحة من كل انسان » •
ــ سيدى العزيز •• ان استغرابك هو الغريب ــ
فأنا دائما موجود في الساحة ،
ولهذا سوف تستمر الشجرة في الوجود
طالما لاحظها

المخلص ،

الاله » (٢٥) •

والطريقة الوحيدة للتوفيق بين النظرة اللامادية الى الأشياء المحسوسة وتأكد النظرة الطبيعية من دوام الأشياء هي التفرقة بين ثلاثة أنواع من المدركين : الذات ، والعقول المتناهية الأخرى ، والعقل اللامتناهي • فما لا أدركه الآن قد يكون موضوعا لادراك عقل انسان آخر • ومع ذلك فان باركلي الذي ارتاد كهف دنمور في أيرلندا ، وتأمل تكوين الغابات المتحجرة

وبللورات الملح ، كان على وعى تام بأن كثيرا من الأشياء المحسوسة تعيش مراحل طويلة من الزمان دون أن تكون موضوعات لادراك فعلى من جانب العقول المتناهية • ومن ثم ، ينبغى أن تكون الأشياء المحسوسة مدركة فعلا فى كل الأزمان بواسطة عقل أزلى الهى • ودوامها وخارجيتها مضمونان ضمانا كافيا من خلال حضورهما الموضوعى فى عقل الاله دون افتراض أى كيان مادى •

ويصعد باركلى صعودا ديالكتيكيا آخر الى الله من سؤال : كيف نحافظ على التفرقة بين الواقع والخيال ، بين الوجود الذى نتحقق من صدقه ، والافتراض • وقد يبدو أن « المبدأ الجديد » يعمل على تدعيم الذاتية الصرفة ، باعارته الوجود الواقعى لأى فكرة تخطر على عقلنا • بيد أن النزعة اللامادية تدرك اختلافا نفسيا بين أفكار الحس وأفكار الخيال • فالأفكار الأولى أشد حيوية وتميزا وثباتا واتساقا ، على حين ان الأفكار الثانية ضعيفة بالقياس الى الأولى ومهوشة وغامضة وغير متسقة • ويعى الانسان بنفسه بوصفه مسيطرا على أفكار الخيال التى تتجمع وفقا لاملاء ارادته • أما فيما يتعلق بأفكار الحس ، فان العقل الانسانى يكون سلبيا فى المقام الأول ، كما تكون ارادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك لأنها تأتى الينا من مصدر خارجى ، وتقوم التفرقة النفسية على تفرقة انطولوجية للأصل : الصور من صنعنا ، على حين أن ادراكاتنا الحسية تعطى لنا من مصدر آخر • هذا المصدر الخارجى لا يمكن أن يكون المادة (لأنها غير موجودة) ، أو عقل متناه آخر (اذ يتطلب الأمر قوة لامتناهية لتمدنى بالعالم المحسوس كله) • ومن ثم فان الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس هو عقل لامتناه موجود على الحقيقة • والتأسيس النهائى لأفكار الحس فى الله يزودنا بمعيار للواقع يمكن أن يتفق عليه الرجل العادى وصاحب النزعة اللامادية الفلسفية على حد سواء •

وأخيرا ، يقوم باركلى بتحويل الصراع القائم بين العلم الميكانيكى وبين النظرة الدينية فى مصلحة هذه النظرة الأخرى • فهو يعترف بقدرة الفزياء الرياضية التامة على الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامة ، ولكن يصر — اصرارا أقوى من نيوتن نفسه — على التفرقة بين القوانين الميكانيكية

والعلل الواقعية الكافية • فالقوانين الطبيعية العلمية ليست علية ولا ضرورية بالمعنى المحدد لهذين اللفظين • فهي لا تعبر عن العوامل العلية في الطبيعية ، بل هي أوصاف رياضية للتضايفات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة أو الأفكار الساكنة • وثمة تسلسل منتظم من حادث محسوس أو فكرة الى حادث آخر أو فكرة أخرى ، غير أن مثل هذه الحوادث تخلو تماما من القوة العلية ولا تنطوى على أية عملية للانتاج الفعلي • ومع أن نيوتن نفسه (على خلاف أتباعه) قد يسلم بهذا التفسير للقوانين الميكانيكية ، الا أنه قد يضيف أن فلسفته تستطيع مع ذلك الوصول الى معرفة بالعلة الكافية الكلية ، أعنى بالاله ، أما اجابة باركلي فهي أن هذه المعرفة لا تحصل عن طريق المنهج العلمي الذى يقتصر من حيث المبدأ على دراسة الأشياء المحسوسة غير العلية في تضايفاتها الكمية ، وانما تحصل بواسطة المنهج الفلسفي البحت • وهذا المنهج يقوم على « المبدأ الجديد » الذى يصل بنا الى العلل الفاعلة الحقيقية أو العقول ، وبالتالى الى العلة الأولى للطبيعة بأسرها •

وتعد الجاذبية وغيرها من القوى المستخدمة في التفسير العلمي مبادىء للمعرفة ، لا مبادىء للوجود • فباركلي يزيل كل فاعلية علية من القوانين الطبيعية والحوادث لكي يحول دون أي خلط من شمول الانوهية pantheistic بين الله والطبيعة مفهومة على أنها كائن نشط يحتوى في باطنه على كل علية ، وكذلك ينكر الضرورة العلية الماهوية للربط بين الحوادث الطبيعية ، وذلك حتى لا يذهب الظن الى أن « الطبيعة شيء آخر غير تدبير ارادة الاله الحرة » (٢٦) • ويدافع باركلي — ضد اسبينوزا — عن حضور السمات الشخصية من عقل وحرية وارادة في الله ، لأن الكائن الروحي أو « الشخصي » هو وحده الذى يمكن أن يكون علة وفاعلا حقا • وتأكيد أن الأشياء المحسوسة او الأفكار معلولة ، معناه ضمنا تأكيد أنها تعرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر ، لأن فاعلا أعمى مقيدا يتناقض في سياق يتعلق فيه الفعل بتوصيل الأفكار • أما أن الاله عقل شخصي لامتناه فيلزم عن الشروط المطلوبة لانتاج مجموع الأشياء المحسوسة في تنوعها وانسجامها ، وانتاج القوانين الطبيعية • وهذه الأخيرة هي الوسائل الثابتة الوحيدة التي اختارها الاله لتوصيل أفكار الحس الى عقولنا • ويستطيع الناس بتأمل

هذه العلاقة السببية بين الله والطبيعة أن يتعلموا النظر الى حوادث الطبيعة بوصفها لغة الله ، والرموز التى يتصل عن طريقهـا بالعقول المتناهيـة ، ليكشف لها عن حضوره الشخصى ، وخيريته ، وعنايته الالهية الدائمة ٠

وتهدف فلسفة اللامادية التجريبية الى تكامل المفهومين العلمى والدينى للطبيعة ، وبذلك تقدم اجابة على النقد الموجه ضد البحث العلمى الحديث الخاص بتركيز العقل الانسانى على الحوادث الطبيعية الى درجة استبعاد الاله استبعادا كاملا من مجال النظر ٠ فالمسألة هى تربية الذكاء الانسانى لكى يصبح متجاوبا مع مستويات عديدة من الدلالة فى الطبيعة نفسها ٠ وربما اتفق باركلى مع نيومان وكولريدج على أن العامل الحاسم هو المدى التفسيرى للوعى الذى يتناول به الانسان دراسة الأشياء الطبيعية ٠

« وهكذا سوف ترى وتسمع ،

الظلال البديعة ، والأصوات الواضحة

التى تنبعث من اللغة الأبدية ،

اللغة التى يعبر بها الله

ليعلمنا منذ الأزل أنه فى الكل ،

وأن الكل فيه » ٠

والتحدى الذى يلقاه العقل فى العصر العلمى هو أن يتعلم النظر الى العالم الطبيعى بوصـفه نموذجا باطنـا للحوادث المحسوسـة والقوانين ، وبوصفه مظهرا theophany ، أو تجليا للاله على حد سواء ٠ ومن خلال هذا التناول المتعـدد ، يمكن أن يتطور الاتحـاد الوثيق المثمر بين النظرة العلمية والنظرة الفلسفية الدينية الى الأشـياء الطبيعية بوصـفها علامات ولغة الاله ، وتأكيدا لعنايته الالهية ، وفعله المقتدر ازاءنا ٠

ولم يكن باركلى يتباهى بأنه قارب بين العلم وفلسفة الألوهية فحسب ، بل بأنه جعل مذهبه الألوهى الفلسفى متصلا بتفكيرنا العادى أو استمرارا له ٠ فهو يؤكد أن أدلته المتعددة على وجود الاله تضرب بجذورها فى تجربتنا اليومية للأشياء المحسوسة ، وأنها تتقدم على نحو يمكن أن يدركه فى يسر

أي انسان يقظ ، ومع ذلك فانها تصل الى الاحكام البرهاني · وقد يكون من الأدق أن نقول ان نقطة بدايتــه من أفكار الحس لا تتفق مع الاعتقــاد الشائع الا بعد أن يخضع هذا الاعتقاد الأخير لعملية تطهير واصلاح لامادية عنيفة · ومحاولته لايجاد أساس مشترك لكل من التدليل الشائع والفلسفي على الاله محاولة تدعو الى الاعجاب ، ولكنها تفشل في احترام جانب رئيسي من النظرة العادية الى الأشياء المحسوسة ، ألا وهو أنها توجد في فعليتها الخاصة بها ، لا على أنها مجرد موضوعات لادراكنا الحسي · وفي هذه النقطة الحرجة ، وجد باركلي نفسه مرغما على التمييز بين الطريقة التي يتحدث بها العوام ، والطريقة التي يفكر بها الفلاسفة · بيد أن هذا الصراع ينطوي على أكثر من هذا الالغاز اللغوي الذي يوضع في نصابه الصحيح حين نطبق الافتراض اللامادي على حديثنا · ففي أغوار هذه المسألة ، ثمة اقتناع بأن الأشياء لا تظهر نفسها على أنها موضوعات مجهولة للادراك في المقام الأول، بل على أنها موجودات تتمتع بفعل للوجود خاص بطبيعتها · وهكذا يفشل « المبدأ الجديد » في احتواء المعنى الأساسي للوجود ، كما أنه لا يستطيع أن يهيب بأية نتائج مضادة لهذا المعنى ليرفع الفشل· ولما كان الادراك الأساسي للأشياء المحسوسة بوصفها موجودة لا يشترط أن يكون فعل الوجود معلولا لطبيعة الأشياء المحسوسة، كان من الممكن أن ترد النزعة الواقعية الوجودية الاعتبار للعالم المادي دون أن تتحــول الى مذهب طبيعي مــادي ، أو الى الالحاد ·

وأيــا كان الأمر فان نزعة باركلي اللامادية لا تفنــد بالبرهان هــذه الفلسفة أو تلك · والحجج التي يسوقها على وجود الله حجج ديالكتيكيــة تتوقف على تسليم المرء « بالمبدأ الجديد » بوصفه نظرية شــاملة لمعــاني الوجود · أما العلاقة الدقيقة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الله ، فلم تتضح قط ، اذ تعرض حقيقة وجود الله على أنها نتيجة للمبدأ الجديد تارة، وعلى أنها افتراض سابق يجعلها مناسبة لتجربتنا تارة أخرى · ومن أمثلة ذلك أن باركلي في معالجته لمشكلة معيار الواقع ، يسلم بوجود أمثلة يختفي فيها التباين بين أفكار الحس وأفكار الخيال · وهناك صور خياليــة كثيرة أشد حيوية وثباتا من الادراكات الحسية (٢٧) · وهــذا معناه أنه بدون الأساس الانطولوجي لاختلاف في الأصل بين الادراكات الحسية المستمدة

من الاله ، والصور المستمدة من الانسان ، تصبح النغمات النفسية عقيمة لا تنتج شيئا • ولكن ، ينبغى حينذاك افتراض وجود الاله افتراضا مسبقا اذا أراد « المبدأ الجديد » تفسير تجربتنا على نحو متكافىء • فهناك اذن علاقة دائرية مستترة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الاله ، اذ يستخدم كل منهما أساسا للآخر فى مراحل مختلفة من التحليل •

ويعلن باركلى أن هناك «مبدأين عظيمين للأخلاقية هما وجود اله وحرية الانسان » (٢٨) ، فهو ينظر الى القانون الأخلاقى ــ مثله مثل لوك ــ لا على أنه قانون شخصى ، بل على أنه اعلان عن ارادة الاله ، ونداء من الشخص اللامتناهى الى الأشخاص المتناهين فى استخدامهم للحرية • وغاية الوجود الانسانى المشاركة فى حياة الاله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الانسان من قدرة • وليس من الضرورى أن تكون السعادة والواجب فى صراع ، اذ أننا نبلغ السعادة فى أداء واجبنا ، أعنى فى البحث عن الغاية التى وضعها الاله للطبيعة الانسانية •

« الله هو وحده صانع الأشياء جميعا والحافظ عليها • ومن ثم فانه بالحق الذى لا يعتريه أدنى شك ، المشرع لهذا العالم ، والجنس البشرى ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه •• وعلى هذا فان الاله لم يدبر الخير الخاص لهذا الانسان أو ذاك ، أو لهذه الأمة أو تلك ، أو لهذا العصر أو لغيره ، بل انه يريد الرفاهة العامة للناس كافة وللأمم جميعا ، ولعصور العالم كلها ، وهذا ما ينبغى أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد » (٢٩) •

وفى هذه الفكرة الرئيسية فكرة « الأفعال المتضافرة » ، يدمج باركلى فلسفته الأخلاقية بميتافيزيقاه • فالوصول الى كمال العقول المتناهية يكون بمثل تلك الأفعال المشتركة المنسجمة الخليقة بالكائنات الشخصية التى تشارك مجتمعة فى الوجود الصادر عن العقل اللامتناهى • وتهبط مدينة الله من السماء الى الأرض فى حيوات الرجال الذين يستجيبون فى امتنان الى «أبى» الطبائع الروحية جميعا ، والذين يشيعون فى علاقاتهم الاجتماعية احساسا عائليا بالاحترام والمسئولية تجاه الآخرين داخل المجتمع العظيم الذى يضم الناس جميعا •

٤ ـ هيوم : الحد الأدنى الشاك من مذهب الألوهية التجريبي

كان ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) معنيا بمشكلة الله عناية لا تقل عمقا عن عناية باركلى، ولكن من الطرف المضاد، وكانهذا المفكر الاسكتلندى فى أقصى حالات رد الفعل ضد تربيته الكالفينية الصارمة ، وضد فكرة «القدر المكتوب» predestination وكان غرضه هو أن يعزل الدين ، أو ما أطلق عليه فى جفاء اسم « الخرافة المستقرة » ـ عن أى سيطرة فعالة على الحياة الأخلاقية للفرد وللانسان الاجتماعى • وقد وجد ذخيرة كبيرة فى كتابات شيشرون وبيل الشكاكة ، وكذلك فى النزعة الطبيعية التى نادى بها بيكون وهوبس • وهو يتفق مع هؤلاء الكتاب فى أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن الله ، ولكنه لم يشاطرهم موقفهم فى استبعادهم للاعتقاد فى الاله الى المجال الخارق للطبيعة تماما • وبدلا من ذلك حاول أن يضع الحد الأدنى من مذهب الألوهية الفلسفى الذى يكفله المنهج التجريبى • وهكذا اتخذ موقفا وسطا بين لاأدرية بيكون وهوبس الفلسفية التامة ، وبين جهود لوك وباركلى لتقديم برهان على وجود الله ، وعلى الأخلاق التأليهية •

(١) لا معرفة برهانية عن الله : وجد بين مذكرات هيوم المبكرة سلسلة من الأسئلة التى وضعها «بيل» فيما يختص بأسس مذهب الألوهية (٣٠)• وكان هيوم يبحث عما اذا كان من الممكن اثبات ان أصل العالم صادر من الله اذا أمكن تصور المادة بوصفها تتمتع بحركة طبيعية خاصة بها • ويتضمن هذا السؤال سؤالا آخر يتعلق بالحاجة الى افتراض علة للحركة ، وامكان الاستدلال بطريق العلة من الحركة الطبيعية الى الموجود الأبدى • ورجع هيوم أيضا الى كتاب الأسقف فينيلون Fénelon : « بحث عن وجود الله وصفاته » (١٧١٣) لكى يحيط بالحجج الديكارتية • غير أن هذه الأدلة لم تقنعه ، لأنه كان متفقا مع لوك على الأصل التجريبى لفكرة الله من ناحية ، ولأنه كان يشك فى امكان اقامة أى برهان وجودى أو سببى من ناحية أخرى •

ولا تستثنى فكرة الله من القاعدة التجريبية التى ترجع أفكارنا جميعا الى انطباع حسى أصيل • « تقوم فكرة الله من حيث انها تعنى كائنا عاقلا حكيما خيرا الى مالا نهاية ـ من تأمل عمليات عقلنا ، ومضاعفات تلك الصفات

من الخيرية والحكمة الى غير حد » (٣١) • ولم يكن هيوم أكثر نجاحا من لوك فى تفسير قدرتنا على زيادة أو توسيع أفكارنا وراء الحد المتناهى • والجهة الوحيدة التى اهتم منها بمشكلة اللانهاية كانت ترتبط بالمفارقات الرياضية للتقسيم اللامحدد ، بيد أن هذا لم يكن هو النوع المقصود من اللانهاية فى محمولاتنا عن الله • وبدلا من ترديد حجج لوك التى ساقها ضد النزعة الفطرية innatism والأدلة الأولية a priori القائمة عليها ، استخدم هيوم الأصل التجريبى لفكرة الله استخداما أصيلا الى أقصى حد ، وذلك لكى يوجه نقدا جذريا لوظيفة الاله فى المذاهب العقلية• وكان الهدف الخاص من هجومه هو تبرير ديكارت للاحساس ، ونزعة ملبرانش الاتفاقية ، واهابة اسبينوزا وليبنتس بقدرة الاله السببية •

فاذا كانت فكرة الاله مبنية من معطيات خبرتنا ، اعتمدت قيمتها على صحة مصادر خبرتنا الأولية • وحين تشكك ديكارت فى الثقة فى الحواس، وهى مصدر رئيسى من مصادر خبرتنا ، حطم امكانية الاهابة بالاله بوصفه ضامنا للاحساس • ويوجه هيوم اعتراضين على الاستخدام الديكارتى للصدق الالهى لكى يستعيد الثقة فى الاحساس (٣٢) • فاذا كان الاله يظاهر الحواس ، كان لابد أن تكون منزهة عن الخطأ ، والا تسمح بالأوهام التى يزدهر عليها مذهب الشك • وفضلا عن ذلك ، فان مجرد الشك فى وجود العالم الخارجى ، يسد الطريق دون اثبات وجود الله أو صفاته • وأيا كان الأمر ، فان اعتراض هيوم الأول يفترض أن الارادة الانسانية ليست حرة ، وأنها لا تمارس أى تأثير فى الأحكام التأويلية القائمه على الادراك الحسى • وما دام ديكارت يفسر الخطأ على أساس الحرية ، فان هذا النقد غير كاف بذاته • والاعتراض الثانى يشير الى خط التقسيم بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى ، مادامت حجة هيوم هى أنه لابد من وجود بينة ما فى خبرتنا الحسية لضمان أى حكم وجودى ، أو حمل الكمالات على الله • وينبغى لكل استدلال على الاله — لكى ينطوى على معنى من الناحية الوجودية — أن يتخذ نقطة بدايته من الخبرة الحسية ، وهذه بدورها لا يمكن تبريرها على أساس الصدق الالهى دون الوقوع فى الدور •

وهجوم هيوم على النزعة الاتفاقية جزء لا يتجزأ من نقده العام للعلية. ويمر انكاره لفكرته التي تقول : ان فكرتنا عن القوة العلية مستمدة من مصدر موضوعي بمراحل ثلاث ، يعتمد في المرحلتين الأوليين إعتمادا شديدا على رفض ملبرانش للعلية الثانوية . ففي البداية يستبعد هيوم الأجساد المادية بوصفها المصدر معتمدا على رأى ملبرانش والتجريبيين القائل بأن الامتداد الساكن (أو الجامد) لا يمكن أن يعطى أى فكرة عن قوة فعالة ، ثم يلجأ الى تحليل ملبرانش لحياة الانسان الباطنة ليبين أن لوك وباركلي مخطئان حين يرجعان فكرة القوة العلية الى تجربة مزعومة عن المجهود الارادى . وفي المرحلة الثالثة ، يفند هيوم محاولة ملبرانش لتأسيس المعرفة بالقوة العلية في الاله . فعلى الرغم من أن الاله قد يكون علة حقيقية، الا أن عقولنا من الضعف بحيث لا تستطيع أن تستمد فكرتها عن العلة من أية ملاحظة مباشرة للطريقة الالهية في الفعل . أما فيما يتعلق بالتفسير التجريبي للعقل الانسانى ، فان النظرية الاتفاقية عن الله بوصفه العلة الوحيدة للحوادث مجرد حكاية خرافية ، وقصة جذابة متسقة تند تماما عن قدرتنا على التحقق من صدقها . وهناك أيضا نتيجة أخلاقية خطيرة لهذه النظرية ، ففي حالة الارادة الانسانية لا تتوقى نعوت ملبرانش اللفظية تلك الحقيقة وهي أن النزعة الاتفاقية تجعل الفاعل السببي الوحيد الذى هو الاله ، مسئولا عن الأفعال الانسانية الشريرة ، وعن الشر في العالم .

والآن ، ها هو ذا هيوم في مركز يسمح له بتوسيع نطاق نزاعه اللاعقلي ليشمل اجابة اسبينوزا وليبنتس الحاسمة بقدرة الاله اللامتناهية. ويرد هيوم على ما يذهبان اليه من أننا نعرف على الأقل أن ارادة الاله قادرة قدرة شاملة ، وبالتالى فهي العلة الحقيقية للعالم - يرد هيوم بتفسير تجريبي خالص للقدرة الالهية الشاملة .

« حين نقول ان فكرة موجود قادر قدرة لامتناهية - مرتبطة بكل معلول - يريده ، لا نفعل في الحقيقة أكثر من أن نؤكد أن موجودا ترتبط ارادته بكل معلول ، يرتبط بكل معلول . وهذه قضية ذاتية لا تعطينا أية بصيرة تنفذ الى طبيعة هذه القدرة أو ذلك الارتباط . ان نظام الكون يثبت وجود عقل قادر شامل ، أعنى عقلا (تصاحبه دائما) طاعة كل مخلوق

وكائن . فلا حاجة الى أكثر من ذلك لاقامة أساس لكل بنود الدين . كما أنه ليس من الضرورى أن تكون فكـرة متميزة عن قـوة الكائن الأسـمى وطاقته » (٣٣) .

من الواضح أن هيوم يحاول الآن دون استقصاء هنا عما اذا كان النظام الكونى يثبت وجود الاله ، أو عن مضمون الدين — من الواضح أنه يحاول تقويض أسس الدور الوظيفى الذى يقوم به الاله فى المذهب العقلى . وأية عبارة عن العلاقة بين الارادة الالهية ومعلولاتها اما أن تكون تحصيل حاصل يخلو من كل دلالة ونتائج وجودية ، واما أن يكون من الممكن ردها الى تأكيد للربط الدائم constant conjunction دون أى اعتماد على . فليست لدينا أية فكرة واضحة متميزة عن القوة العلية اللامتناهية فى ممارستها الفعلية . ويكون من العبث اذن اثبات وجود الاله بوصفه عـلة ذاته ، أو اقامـة استنباط العالم المتناهى على مبادىء يفترض أنها تنظم العلية الألهيـة . وهكذا وضع الاله — على نحو قاطع — عبر قدرة العقل الانسانى على اقامة استدلال أولى ينتقل من العلة الأولى الى عـالم التجربة ، وهكذا أصبحت الألوهية الوظيفية فى المذهب العقلى عقيمة فى الفلسفة الانجليزية نتيجـة لتحليل هيوم لفكرة القدرة الالهية .

وأخيرا ، أفترق هيوم عن زميليه التجريبيين : لوك وباركلى حول امكانية اقامة برهان بعدى a posteriori على وجود الاله يكون مستمدا من العالم المحسوس ، واستخدم فى هذه النقطة قضيتيه العامتين وهما : كل تدليل برهانى فهو لا وجودى ، ولا يزيد التدليل العلى على الموجودات مطلقا عن كونه احتماليا (٣٤) . ولما كان هيوم قد حصر البرهان فى التحليل الرياضى للعلاقات الكمية ، فانه لم يجد مكانا لأى نوع من البرهنـة الوجـودية ، لاسيما اذا أرادت هذه البرهنة تجاوز المجال الكمى متجهة صوب الاله . وهكذا يعجز البرهان على وجـود الاله عجزا مزدوجا ، لأنه ليس تدليـلا وجوديا فحسب ، بل عليا أيضا .

وكان على هيوم — بعد أن استبعد الأصل الموضوعى لفكرة القوة العاقلة والرباط العلى — أن يرجعهما الى الظروف الذاتيـة البحتة القائمة داخـل الشخص المدرك . وموضوعات الادراك الحسى وحدات منفصلة غير مترابطة ،

وان كان من الممكن أن تتبع احداها الأخرى فى تسلسل زمنى وفق نموذج معين • ومن خلال التجربة المتكررة لمثل هذا التسلسل يعتاد الخيال الربط تدريجيا بين الموضوعات المتقدمة والموضوعات التالية على نحو ضرورى • وهذه الضرورة لا تنشأ عن قوة منتجة ، أو على اعتماد من جانب الموضوعات المترابطة على ذلك النحو ، وانما تنشأ عن قوانين التداعى الذاتية وحدها ، وهى التى تؤثر فى الخيال فترغمه على استدعاء حلقة من السلسلة حين تكون الأخرى ماثلة • والرابطة العلية تتألف من شعورنا بضرورة الانتقال فى الفكر من موضوع الى آخر • ولايزال الاستدلال الفلسفى من المعلول الى العلة مجردا وخاويا حتى تقويه العلاقة الطبيعية التى يقيمها تأثير العادة وتداعى المعانى على الخيال •

ومع كل هذا الأساس النفسى الشامل لا يصل الاستدلال العلى الى أكثر من نتيجة احتمالية ، اذ ليس فى الامكان الوصول الى اليقين المطلق ، لأن العقل لا يتعامل هنا مع كائنات واقعية ، وانما ينحصر – على نحو ظاهرى – فى ادراكاته الحسية وعلاقاتها • ومن المحتمل أن يناظر ربطنا المألوف بين الأفكار ، رابطة علية بين الأشياء الواقعية ، غير أن هذا أمر لا يمكن التحقق من صدقه على الاطلاق • ومن ثم فان الاستدلال العلى لا يعطينا الا الاحتمال والظن ، لا اليقين والمعرفة المحددة • وقد طبق هيوم هذه النتيجة تطبيقا صارما على الحجة البعدية على وجود الاله ، معتقـدا أنهـا فى أغلب الظن استدلال احتمالى ، وليست برهانا بحال من الأحوال •

وقد يكون من المفيد – وقد أوصل هيوم التحييد التجريبى للاله الى ذروته – أن نعلق على نقده ببضعة تعليقات • فهذا الموقف السلبى الذى اتخذه هيوم فى تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ الفلسفة كان فعالا على نحو خاص ، اذ كشف طريقة التدليل المجردة والماهوية الخالصة التى اتسم بها المذهب العقلى عن الله • وقد بين هيوم أن مثل هذا التدليل يمكن أن يكون متسقا غاية الاتساق ، وشاملا كل الشمول ، ولكن لن تكون له ، مع ذلك دلالة وجودية ، أو ارتباط بخبرتنا ، كما أبرز فى الوقت نفسه النزعـة اللاأدرية الكامنة فى المنهج التجريبى ، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الانجليز • غير أن صلاحية هذا النقد للموقف العقلى المعاصر قد حصر دلالته

بصورة حادة • وكان كل ما يمكن أن يستنتجه استنتاجا صليما ـ اذا أردنا أن نقيس المسألة بمقياس صارم ـ هو أن المادة التاريخية المتاحة له لا تسعفه في اقامة معرفة برهانية بالله •

واستخدام هيوم الديالكتيكي لموقف تاريخي محدود لدعم موقفه، يصوره في وضوح منهجه فيدحض المصادر الموضوعية جميعا للفكرة القائلة بقوة علية عاقلة • ولا يبدو أن للعلاقة العلية أي مصدر آخر قابل للمعرفة سوى عاداتنا الذهنية الخاصة ، لا يبدو ذلك حقا الا داخل سياق التعريف الديكارتي للمادة بأنها امتداد ساكن ، والا داخل التحليل الاتفاقي occasionalist للوعي المتناهي بوصفه فكرا لاعليا • ويعول هيوم أيضا على حصره للعقل داخل ادراكاته الحسية • ولما كانت هذه الادراكات الأخيرة لا تنبئنا بشيء ـ وفقا لتعريفها نفسه ـ عن أي شيء موجود متميز ، فان مجرد تحليلها لا يمكن أن يكشف عن التركيب الحقيقي للعقل والطبيعة الوجوديين. ذلك التركيب الذي يزودنا بالأساس الميتافيزيقي لاقامة استدلال علي على الاله • بيد أن هيوم لا ينتقد حصره الظاهري للعقل الانساني في انطباعاته وأفكاره الخاصة • والنتيجة الوحيدة المضمونة لديالكتيكيته هو اقراره بأن العلية الحقيقية والأساس الحقيقي للاستدلال العلي على الاله لا يمكن الحصول عليهما سواء داخل اطار مفهوم المذهب العقلي للأجسام والعقول ، أو داخل مفهوم المذهب التجريبي لموضوع العقل المباشر •

وقد أدى هيوم خدمة لا شك فيها بتأكيده للدلالة الفريدة للحكم الوجودي ، وللحاجة الى أساس في الخبرة الحسية تقوم عليه معرفتنا الوجودية بأسرها • فلقد كانت البراهين الأولية a priori على وجود الاله واستخدام المبادىء الجوهرية لتحديد طبيعة العالم الفعلي تحديدا مسبقا ، كانت هذه كلها عمليات تستند على خلط بين التدليل الرياضي والطريقة الانسانية لتناول الوجود • ومع ذلك ، فقد كان نقد هيوم للمذهب العقلي في هذه المسألة جذريا حسبما تقتضيه المشكلة • فقد اكتفى بملاحظة أن المعنى الوجودي يتحقق حين ترجع أفكارنا الى الانطباعات الحسية ، أو على الأقل الى الروابط المنهجية التي تصبح ثابتة بتداعي المعاني والعادة • وقد رفض هيوم أن يدفع بالتحليل التجريبي الى ما وراء «نهايات» ultimates

قوانين تداعي المعاني والانطباعات الذهنية . غير أن المعنى المقصود في أحكامنا الوجودية لا يحترم مثل هذه الحدود المصطنعة ، لأن هذه الأحكام تعبر عن فعل للوجود يزيد على مجرد حالة كونه مدركا . وبالتالي فان معنى الوجود لا ينحصر في موضوع الادراك الذى تذهب اليه فلسفة هيوم ، بل يخترق الحواجز ليصل الى الشيء الذى يمارس فعل وجوده ، بوصفه متميزا عن ادراكنا الحسي له . والمعرفة الوجودية هي النقطة الدقيقة التي يكتشف عندها الانسان أنه لكي يعرف كائنا ما لابد له من ادراكه في غيريته ، أو في فعل وجوده الخاص . أما مقدمة هيوم الظاهرية ، فقد أعمته عن الأساس الأخير الذى تقوم عليه عدم قابلية المعرفة الوجودية للاحالة الى شيء غيرها ، أعني عدم قابلية احالة فعل الوجود سواء الى الماهية (كما يأمل المذهب العقلي) أو الى شروط الادراك (كما ظن المذهب التجريبي) .

وقد كان تقدير هيوم للبرهان البعدى على وجود الاله أمرا محتوما ، بالنظر الى الآراء التي التزم بها عن العلة والوجود . فقد كان تدليله البرهاني الصارم يقوده الى العالم الرياضي المجرد ، لأن نظريته في الخبرة لم تكن تشمل الا الادراك الحسي بوصفه موضوعا ، ولا تشمل الوجود الواقعي للأشياء المادية . وهذا ما أدى به الى اعتناق مفهوم عقلي الى أقصى حد للبرهان .

« لا شيء قابل للبرهان ، الا اذا كان تصور نقيضه ينطوى على تناقض . وما من شيء يمكن تصوره تصورا متميزا ينطوى على تناقض . وكل ما يمكن أن نتصوره على أنه موجود ، يمكن أن يكون لا موجودا . ومن ثم فلا وجود لكائن ، ينطوى وجوده على تناقض ، وبالتالي لا وجود لموجود يمكن البرهنة على وجوده » (٣٥) .

وهذه النظرية في البرهان تتناسب مع الرأى الماهوى في موضوع المعرفة ، ولكنها لا تنسحب على المجال الوجودى الذى أراد هيوم الدفاع عن طبيعته المتميزة . فالقضايا المضادة للواقع counterfactual التي يمكن تصورها دون سند تجريبي ، لا تجعل البرهان الوجودى مستحيلا ، ذلك لأن هذا البرهان الأخير لا يقوم على قدرة العقل على تصور «الادراك من حيث

هو موضوع percept-object بوصفه موجودا أو غير موجود ، وانما يستند الى اكتشاف العقل للمضامين في موجود معين متناه يفرض ادراك الموجود الحالي والفعل العلي لكائن آخر • وكما أن الموجود المعين لا يختفي من جراء التجربة الذهنية الخاصة بادراكه ادراكا متميزا على أنه لا موجود ، فكذلك لا يختفي الاستدلال العلي على فاعل موجود في وجه التجربة العقلية عن لاوجود هذا الفاعل • والاستدلال البعدى على الاله لا يمحوه تطبيق الاختيار العقلي بتصور المضاد ، لأنه يقوم على التركيب الفعلي لموجود متناه ، ولا يقوم على المفهوم المجرد لعلاقات التضاد بين التصورات المجردة والامكانيات الماهوية •

وأخيرا ، يعود هيوم نفسه الى الشكل الأولى a prioroi للتدليل حين يحاول أن يستبعد مقدما أى برهان على وجود الاله • وهو يســـمح لموقفه بالتماسك بسرعة وفي بساطة من خلال التضاد الجزئي مع العقليين المعاصرين • والأمثلة التي يضربها في أدلته يأخذها ـ دون اسـتثناء ـ من الكتاب الديكارتيين ومن صمويل كلارك • ولا يجد أية صعوبة في بيان أن دعواهم في البرهان الرياضي على وجود الاله متناقضة بالنظر الى الطبيعة اللاوجودية للتفكير الرياضي • ولكنه لا يتخذ هذا الموقف النقدى نفســه من الافتراض العقلي القائل بأن النوع الوحيد من الاستدلال الضرورى يقوم على العلاقات الجوهرية ، وأن التدليل العلي ينتمي الى هذه الفئة اذا كان له أساس واقعي بمعزل عن عقلنا • ولـما كان هيوم لا يستطيع أن يجد مصدرا تجريبيا يحتوى على نمط الضرورة الجوهرية الذى يتطلبه العقليون للعلاقة العلية ، فانه يستنتج أن أساسها الوحيد المتاح يوجد في تداعياتنا النفسية للمعاني •

وأيا كان الأمر ، فان ما يدعو اليه الاتجاه التجريبي لفكره هو مراجعة شاملة لمعنى الضرورة العلية ، وتأسيس جديد لها في الأشياء المحسوسة • غير أن النزعة الظـاهرية عند هيوم قد سدت المنـافذ على هذه المراجعة ، ولم تترك له الا ميولا ذهنيـة ، من الواضـح أنه لا يمكن تطبيقهـا بيقين في الاستدلال على الاله • ولـما كان تفسيره للخبرة لم يتسع لادراك العقل المشارك في الوجود من جانب الشيء الحسى المتناهي ، فقد غاب عنه المصدر التجريبي لعلاقة سببية ضرورية تؤدى الى الاله عن طريق البرهان • وظلت

فلسفة هيوم مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنظرية العقلية فى الوجود والعلة بدلا من أن تتجاوز ذلك الصدع بين العقل والتجربة ، وبين الماهية والوجود ، وبدلا من أن تفعل هذا أيضـا فى مجال المعرفة النظرية للأشـياء الخاضعة للتجربة ٠

(٢) **الاعتقاد التجريبى فى الاله** : يعترف هيوم بأن الحجة المسـتمدة من النظام فى الطبيعة هى أقوى حجج المذهب الألوهى ٠ ومع ذلك فان قوتها لا تقوم على أسس موضوعية مفحمة ، كما يدعى نيوتن والمؤلهة الانجليز ٠ ففيما يتعلق بالتدليل المستمد من المماثلة بين الصانع الانسانى والصانع الالهى لسنا فى موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة، وبالتالى لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية فى الطبيعة الانسانية بقبول وجود صانع ذكى قوى للكون بأسره ٠ ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة : بأن « الفلسفة تستطيع أن تجعلنا شكاكا تماما ، لولا أن الطبيعـة أقوى منها كثيرا (٣٦) » ٠ ان عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الاله ، حتى لو كان التحليـل الفلسفى يؤكد لنا افتقارنا الى وســائل الارتقاء الى معرفة عنه تتسـم بيقين برهانى وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله الى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذى تنطوى عليه بينة النظـام الكونى والتدبير الباطنى الذى يكشف عنه العقل ٠

وبعد أن سلم هيوم بالقوة النفسية التى ينطوى عليها اعتقادنا المشترك فى صانع قوى ذكى للكون ، يبذل جهودا متصلة لكى يجعل مذهب الألوهية الفلسفى مقصورا على هذا الاعتقاد وحده (٣٧) ٠ وما قاله بيكون وهوبس عن المصادر العاطفية للاعتقاد فى الله يبين أن لهذا الاعتقاد أساسا طبيعيا ، وأنه ليس شيئا واحدا مع الايمان الخارق للطبيعة ٠ ومع ذلك فانه مثل على الاحتمال الذى نتمسك به فى قوة ، وليس معرفة برهانية ٠ وفضـلا عن ذلك فانه لا ينبئنا الا عما أطلق عليه صمويل كلارك والمؤلهة صفات الاله « الطبيعية » (أو المحايدة من الوجهة الأخلاقيـة) من الذكاء والقدرة ٠

وقد توهم هيوم أن القدر المحدود من انتظام ، والشر الموجود فى العالم ، قد يعنى أن الله متناه من حيث هاتان الصفتان ، أو أنه روح كونية تعمل على مادة جموح الى حد ما • ونحن لا نستطيع بسبب امتزاج الخير والشر فى العالم أن نوسع من اعتقادنا الطبيعى ليشمل صفات الاله « الأخلاقية » ، من العناية والعدالة والحب والرحمة • قد تكون هذه الصـــفات موجودة فى الاله ، ولكنها بعيـــدة وغامضة بحيث يتعـــذر قيام أى تشـــابه بينها وبين طبيعتنا الأخلاقية ، ومن ثم فانها تند حتى عن تدليلنا الاحتمالى •

والسبب الكامن وراء استبعاد صفات الاله الأخلاقية من عقيدتنا الطبيعية هو ما عقد عليه هيوم عزمه من فصل مذهب الألوهية فصلا تاما عن التنظيم العملى للحياة الانسانية • والاعتقاد فى الله ينشأ عن تأثير الميول العملية والعاطفية فى الطبيعة الانسانية • غير أنه « لا يتجه نحوها » وكانها مواد يراد تنظيمها • وعلى الفيلســوف الذى يعتنق مذهب الألوهية أن يصدق « تصديقا فلسفيا صريحا » بالقضية القائلة باله ذكى قادر ، أعنى أن يكون اعتقاده نظريا خالصا ، والا تشوبه شائبة من غرض عملى (٣٨) • وكان يطيب لهيوم أن يستشهد بسينيكا فى قوله ان معرفة الله معناه عبادته • وليس معنى هذا أن معرفة الله ينبغى أن تدفعنا الى القيام بشعائر العبادة ، بل معناه ان المعرفة النظرية هى بذاتها جوهر العبادة ، ولا شىء سواها •

وقد حدد هيوم الدين الحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين • ومذهبه فى الألوهية النظرية لم يؤد به الى أية عقـائد دينية ، أو مؤســسات ، أو شــعائر • وقد أرجع هيوم الدين الشــعبى الى مشــاعر الرجاء والخوف والمصلحة الذاتية ، وهى تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الانسان فى مثوله ازاء قوة شاملة غير محســوسة • وكان يأمل فى أن يسهم تقليله للفكرة التجريبية عن الاله الى الحد الأدنى فى موازنة الآثار العملية للحياة الدينية العـادية ، التى ظل ينظر اليها من خلال عينى متمـرد على نظرية « القدر المكتوب » الكالفنية الاسكتلندية ، وعلى المراجعة الصارمة للسلوك •

وهذا الحجر الصحى لم يفرض على الاعتقاد فى الاله للتقليل من الشعائر الدينية الرســمية فحسب ، بل لتحــرير الأخلاقية من الدوافع الدينيـة

تحريرا تاما . فقد كان هيوم رائدا من دعاة الأخلاقية اللادينية أو العلمانية الكاملة . وكان يريد أن يستبعد الاعتبارات الخارجة على الأخلاق والقائمة على الحرية والعناية الالهية والخلود والعالم الآخر . وكانت فلسفته الأخلاقية مبنية حول عوامل الانفعال وتداعي المعاني ، وهي عوامل باطنة في الطبيعة الانسانية ، ومركزة حول أهداف دنيوية صرفة . ولأن مذهب الألوهية النظرية مستوعب في التصديق المجرد بوجود الاله بوصفه عقلا لا مرئيا ولا مفهوما « فانه ليس الموضوع الطبيعي لأي عاطفة أو انفعال ، كما أنه ليس موضوعا للحواس أو للخيال (٣٩) » . وهكذا حمل خلاف هيوم مع لوك وباركلي حول امتناع وجود الله على الاثبات الى المستوى العملي ، وهناك أنكر هيوم امكان البرهنة على العلاقات الأخلاقية ، أو امكان التأثير على القرارات الأخلاقية بالرجوع الى الألوهية البعيدة للعقيدة الدينية . وعلى هذا النحو فصل الحد الأدنى من مذهب الألوهية فصلا تاما عن تفسير هيوم الباطني الخالص للالزام الأخلاقي ، ولمصادر السلوك .

٥ ـ رد فعل الادراك الفطري

وقام أيرلندي آخر هو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) بجهد جريء ـ وان أخفق في نهاية الأمر ـ لتوسيع نطاق مذهب الألوهية الى ما وراء الحد الأدنى الذي وضعه هيوم . وكان ريد معجبا بالطريقة الحازمة التي استخلص بها هيوم النتائج الشكاكة الكاملة في الفلسفة الحديثة باعتبارها كلا . فالمفكرون المحدثون « ديكارتيون » جميعا بمعنى اتفاقهم على أن الموضوعات المباشرة للمعرفة هي أفكار ، وعلى أن يقيننا الأساسي هو وعينا ، وعلى أن وجود العالم المادي في حاجة الى اثبات (٤٠) . غير أن هذه الافتراضات تقع على النقيض من معتقدات البشر العاديين ، ومن ثم فان الفلاسفة السابقين قد وقعوا في الخطأ حين اتخذوا موقفا مضادا للعملية النيوتنية في الاحتجاج بالافتراض ضد الواقعة . واقترح ريد العودة الى وقائع المعرفة كما نلاحظها في موقف الحياة اليومية .

والواقعية الجذرية للمعرفة الانسانية هي أننا نعرف الأشياء الموجودة على نحو مباشر ، لا بالبحث عن أفكارها في مبدأ الأمر . والحق أن ريد ينكر

حقيقة الأفكار الوسيطة أو التشابهات الذهنية • وعمليات عقلنا « توحى » الينا بالأشياء الواقعية ، غير أن هذه العمليات ليست معلولة بواسطة الأشياء الواقعية ، كما أننا لا نستخدمها بوصفها تشابهات أو وسائل استدلالية لمعرفة الأشياء • فلدينا ادراك فطرى أو تأكيد حدسى واضح على وجود العالم المادى ، ذلك العالم الذى توجد صفاته كما نعرفها • وبالتالى يعود الدليل البعدى على وجود الاله ، أو على الأقل تعود الى نقطة بدايته •

أما فيما يتعلق بالمبدأ العلى ، فان ريد يقبل الشطر السلبى من مذهب هيوم ، فهذا المبدأ لا يمكن أن يستمد من التدليل المجرد القائم على العالم المادى حيث توجد سلاسل من الحوادث ، ولا يوجد فاعلون عليون. ولكن تفسير هيوم النفسى على أساس التجربة غير مقبول أيضا ، لأنه لا يفهم ذلك النوع من الكلية والضرورة الذى تنطوى عليه الأحكام العلية • وينظر ريد الى المبدأ العلى بوصفه خلاصا مباشرا للطبيعة الانسانية مفهومة بالفطرة السليمة أو بالحكم الحدسى للعقل • ونحن مرغمون على التصديق به لأنه صادر عن التركيب الباطنى لطبيعتنا • والرابطة بين المعلولات المدبرة وعلة ذكية هى ايضا مبدأ ضرورى من الوجهة الميتافيزيقية تقدمه لنا الفطرة السليمة فى حدس مباشر •

ويشعر ريد – مدعما بهذه المبادىء التى تنشأ عن البينة الجوهرية لطبيعتنا الانسانية – بأنه على ثقة من اكتساب معرفة برهانية عن الاله •

« اذا كان من الواضح للعقل الانسانى – كما أعتقد ذلك – أن ما يبدأ فى الوجود ينبغى أن تكون له علة كافية لها من القوة ما تستطيع به أن تعطيه أو لا تعطيه الوجود ؛ واذا كان من الحق أن المسببات التى تتناسب جيدا وبحكمة مع أحسن الأغراض ، تثبت الذكاء والحكمة والخير فى العلة الكافية ، فان استخلاص برهان على الألوهية من هذه المبادىء أمر يسير وجلى لكل من يستطيع أن يفكر (٤١) » •

ان نظام الكون يؤدى بنا الى صفات الله الأخلاقية ، مثلما يؤدى بنا الى صفاته الطبيعية • ويعزو ريد امتناع هيوم عن التسليم بالصفات الأخلاقية

الى فشله في الاعتراف بالاله بوصفه فاعلا حرا فى الخلق • وثمة نظرة خاطئة مماثلة الى الحرية الالهية فى أســاس معالجة ليبنتس غير المتكافئة لمشكلة الشر ، والأشكال المحرج الخاص باله متناه أو شرير • وريد ينتقد مبدأ ليبنتس في السبب الكافي انتقادا شــديدا ، لأنه يرى فيه تهديدا لنظرية الخلق الحر • فاذا كان هذا المبدأ يشير الى سبب وجود الأشياء ، فان وظيفته يقدمها لنا فعلا مبدأ العلية ؛ واذا كان يشير الى سبب القضايا الصــادقة ، فلا وجود لسبب وراء البينة الداخلية والحقيقة • وفي كلتا الحالتين ، يبدو مبدأ السبب الكافي غامضا سطحيا ، فهو لاينتمي الى مضمون الادراك الفطرى ، كما أن الحاجة لا تدعو اليه فى اثبات وجود الاله •

وربما كانت أفضل وسيلة لاختيار قوة موقف ريد من الاله هى أن نلاحظ ما فعله بهذا الموقف تابعه انوفي دوجالد ستيوارت **Dugald Stewart** (١٧٥٣ ــ ١٨٢٨) • فبدلا من أن يعمل ستيوارت على تطوير لاهوت طبيعي كامل ــ كما يمكن أن نتوقع ــ يحيل المناقشــة عن الاله الى فصـــل فى الأخلاق (٤٢) • وهو يمتنع عن تسمية معرفة الاله تدليلا برهانيا ، وانما ينظر اليها على أنها نتيجة ضرورية مباشرة نشأت فى عقولنا عن طريق الربط بين المبدأ العلى وبين ما نشاهده فى الطبيعة من نظام • وليس من العسير أن نجد سبب هذا التعديل ، فقد أنكر ريد أننا نكتسب أية معرفة عن العلية الحقيقية من الطبيعة التى تعد مجال التواليات المســـتقرة بين رمز المقدم antecedent والشيء التالى المرموز اليه • كيف نستطيع اذن أن نتخذ العالم المادى أساسا لبرهان وجودى ننتقل فيه من المعلولات المدركة حقا ، الى فاعل سببى واقعى ؟ فلا سبيل الى معرفة أن تكيف الوسائل مع الغايات فى الطبيعة هو تكيف « معلول » يتطلب علة عاقلة موجودة بالفعل . ومن ثم ، لا مناص من أن يعود ستيوارت الى ما يقترحه العقل الطبيعي من وجود مصدر على للعالم ، حتى فى غياب تجربة عن الأشياء المادية بوصفها معلولة • ولكن ، هذه هي بالضبط الوثبة الى ما وراء البينة التى يدين بها هيوم العقــل التجريبى فى بحثه عن الله ، وهى وثبة لا تبعــد كثيرا عن نظرية جاسندى عن « التوقع » (أو الاستباق) العقلي لله •

ولقد بقيت مدرسة الادراك الفطرى الاسكتلندية داخل نطاق المذهب التجريبى على الرغم من رفضها للمقدمات « الديكارتية » للفلسفة الحديثة . ولم يكن استبدالها بالأفكار وظيفة الايحاء الذهنى من شأنه أن يحل المشكلات بطريقة مرضية ، لأنه ترك طبيعة هذا الايحاء سرا يحوطه الغموض . أما كيف يمكن أن توحى عمليات العقل بوجود العالم المادى ، أو كيف يمكن أن توحى بينة ما فى الطبيعة من نظام بعلة أولى ، فلم يلق أى تفسير على أيدى ريد وستيوارت . أما اجابتهما بالتركيب الداخلى للطبيعة الانســانية لاثبات المبدأ العلى فمن الممكن أن تندرج تحت نظرية هيوم فى الطبيعة أو عادات تداعى المعانى ، وبالتالى يمكن حرمانها من اى اهميــة تعلو على الذاتية . ومن الممكن حينئذاك أن تفتح الطريق أيضا لتفسير كانت للكلية والضرورة بوصفهما وظيفتين للأشكال الذهنية أو لتركيبات العقل .

وقد حاول ستيوارت أن يعيد تأثير نظرية الاله فى الأخلاق ، غير أن أخلاقه كانت تاليهية دون أساس نظرى . وهكذا عندما استعرض « كانت » كتابات المدرسة التجريبية ، استطاع أن يستنتج أنها لا تقدم أية معرفة نظرية عن الله ، أو أى أساس سليم لاقامة الأخلاق على نظرية عن الله . وقد وصل مذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية بتحييد الله فى الفلســفة الى تمامه ، ولم يغير احتجاج فلاسفة الادراك الفطرى التأثير النهائى من المذهب التجريبى على مسألة دور الاله فى الفلسفة .

ولقد كان اسـهام المذهب التجريبى فى مشكلة الاله حاســما بصورة ملحوظة على الجانب الجدلى . فقد وضع حدا لاستخدام الاله بوصفه مبدئا رياضيا للاستنباط فى الفلسفة .. فعل هذا بأن عقد مقارنة تنويرية بين المتطلبات المعرفية لمثل هذا الاستخدام ، وبين القدرات الفعلية لعقلنا . وقد بينت الدراسة الوصفية للعقل الانسانى وصلته بالتجربة الحسية عبث محاولة البرهنة على وجود الاله بطريقة أولية a priori أو تحديد طبيعة الانسان والعالم تحديدا مسبقا من خلال الاستنباط اللاهوتى .

وأيا كان الأمر ، فقد تخاذلت التجريبية ــ فى مرحلتها الخاصة باعادة

البناء - حين أرادت البحث عن نظرية ذات أساس تجريبي للاله • وكان اعتمادها الذى لم تعلنه صراحة - على الرأى العقلى عن الذهن - ما برح متسعا الى درجة لا يسمح لها بتطوير ميتافيزيقا واقعية صرفة عن الكائنات المتناهية ، والكائن اللامتناهى • ولقد اعترف التجريبيون بأهمية الأشياء الموجودة المحسوسة اعترافا يكفى لادانة أى تناول عقلى خالص للاله ، ولكنه لم يكن يكفى لوضع توليف جديد بين العقل والحس فى الطريق الاستدلالى الى الاله • وما دام التفسير التجريبى للخبرة الانسانية قد بقى محصورا - من الوجهة الظاهرية - داخل ادراكاتنا الحسية ، دون أن يتضمن ادراكا للطبيعة الجوهرية وللفعل الوجودى للأشياء المحسوسة ، فقد أخفق فى تأمين المعرفة البرهانية بوجود الاله وتأمين أساس الفلسفة عن الاله • وأبرز المذهب التجريبى الدور الهام الذى تلعبه الانفعالات وميولنا الطبيعية فى تشكيل عقائدنا عن الله ، ولكنه فعل ذلك على حساب ادراكنا النظرى له •

نستطيع أن نقول فى تقديرنا النهائى ، ان المذهب العقلى والمذهب التجريبى قد حرص كل منهما الآخر على احياء التعارض بين العقل والتجربة، بين الماهية الممكنة ، والموجود الفعلى ، بين الضرورة الاستدلالية ، والعلاقة الوجودية • وعلى جانبى هذا التقسيم الثنائى ، كانت التضحية الأساسية هى نظرية الاله فى صورتيها المتطرفتين : النزعة الوظيفية **functionalism** والتحييد **neutralization**. وظهر العمق الكامل لأزمة المناقشة الفلسفية الحديثة حول الاله فى المنازعات المريرة التى نشبت بين زعماء التنوير عما اذا كان لابد من الابقاء على الحد الأدنى من مذهب الألوهية • وبتوضيحهم لمشكلة الاله من منظورات متعددة ومتعارضة فى أغلب الأحيان ، مهدوا الطريق لكى يضع كانت وهيجل توليفاتهما **syntheses** الأكثر شمولا •

الفصل الخامس

عصر التنوير : ساحة قتال حول الإله

كان عصر التنوير ، مثله كعصر النهضة ، فترة متشابكة ، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تعارضا حادا • ومن العسير أن يضع المرء أية تعميمات ذات دلالة دون أن يناقض كثيرا من الحالات الممثلة التى تشير الى اتجاه آخر • والاتفاق أقوى ما يكون على الجانب السلبى ، أى فى تفنيد مزاعم الكنائس المسيحية لأصل خارق للطبيعة ، ولاستخدام صحيح للسلطة فى المسائل الدينية والأخلاقية • وثمة اتجاه مشترك لاستخدام البينة الطبيعية ، والحجة العقلية ، ولكن لا وجود لرأى مستقر فيما يتعلق بقيمة البينة أو بالعلاقة الدقيقة بين الاستدلال العقلى والكشوف العلمية وحياة الانسان الوجدانية •

وعلى هذا ينبغى لنا حين نتصدى لفهم عقلية عصر التنوير فى موضوع الاله أن نتجنب فرض أى نموذج بسيط جامد على المفكرين الأفراد • وقد يكون من التضليل أن نفترض وجود عملية موحدة ذات اتجاه واحد بدأت بانكار الوحى المسيحى ، ثم تسكعت ردحا من الزمن حول مذهب توفيقى للألوهية ، وأخيرا انتهى بها الأمر الى المادية التامة • والعيب الرئيسى فى هذه الخطة الديالكتيكية هو أنها تقوم بتفريغ للظروف التاريخية الفعلية التى أحاطت بالفكر المستنير فى القرن الثامن عشر من تياراتها المتعارضة المتنازعة • ومن مجانبة الحقائق سواء بسواء أن نتخيل قيام جبهة متماسكة من رجال النور ضد قوى الظلام المدافعة عن التراث • ولقد قام بعض أنصار

المبادىء المسيحية ــ وعلى الأخص جيلان من المحررين اليسوعيين (الجزويت) لصــحيفة دى تريفو Journal de Trévoux ـــ قاموا بتقويم يتسم بســعة الاطلاع للأفكار الجديدة ، ولكنهم استمروا فى ابراز نقاط النزاع الشريف حول الله والدين · وقد أدت هذه القضايا نفسها داخل زمرة « الفلاسفة » أنفسهم الى ضروب جذرية من الانشقاق ، والى تبادل النقد المرير · وهنا ــ كما هى الحال فى أيــة مرحلة من مراحل التجربة الفلســفية الحديثة ــ أحدثت مشكلة الاله انقسامات عميقة بين قادة الفكر ·

وربما كانت أقل الطرق تضليلا في التعبير عن الموقف استخدام صورة ساحة القتال بكل ما يتداخل فيها ويتشابك من خطوط المعركة (١) · ولقد واصل اثنان من هؤلاء القادة صراع القرن السابع عشر بين مذهب الشك والمذهب العقلى فى صورة جديدة نوعا ما · ويعد « بيل » Bayle خلفا شرعيا لمونتانى ، وان أدخل استخدامه للنقد التاريخى عنصراً جديدا فىمذهب الشك الايمانى fideistic skepticism . فهو يعلن افلاسَ مذهب الألوهية الفلسفىّ واستقلال الأخلاقية عن المقدمات الدينية ، ولكنه يترك مع ذلك مكانا للايمان الديني ولضرب من الاعتقــاد الأخلاقى والتاريخى · ويجمل كريستيان فولف Christian Wolff ــ الذى يعد المنسق العظيم للمذهب العقلى فى الحقبة الجديدة ــ تصوره للميتافيزيقا ببحث طويل فى اللاهوت الطبيعى ، فيعيد تأكيد البرهان الأولى a priori على وجود الله والطبيعة بحجج مقنعة من الوجهة الرياضية ·

واننا لنحس بتأثير تجريبية لوك وفلسفة نيوتن الطبيعية احساسا قويا فى الذروة التى بلغها عصر التنوير فى فرنسا · أما فيما يتعلق بمشــكلة الاله فان هذا التأثير مزدوج تماما ، اذ يؤدى فى آن واحد الى تدعيم للحد الأدنى من النظرية الطبيعية عن الله والى نظرة يختفى منها الاله · ومن الممكن أن نعد اجابة المذهب الألوهى والالحادى الى لوك ونيوتن على أنها «علمية» · فهذه الكلمة لا تشير ــ كما تستخدم هنا ــ الى الطابع البرهانى للتدليل المتخذ فى كلا الجانبين من النزاع ، بل الأحرى أن تشير الى مصدر البينة · وكل من فولتير المؤله ودولباك الملحد يستخدم أول ما يستخدم المعطيات العلمية

السائدة فى الفزياء وعلم الأحياء ، وبهذا المعنى ثمة تصادم حاد بين مذهب الألوهية والالحاد المستندين الى العلم · وفولتير لا ينظر الى تسليمه بالاله على أنه استراحة فى منتصف الطريق يلوذ بها شىء آخر سواه ، بل يراه التفسير المعقول الوحيد للطبيعة والانسان فى عصر يزداد وعيه بأهمية الكشوف العلمية فى قضاياه الأساسية · أما عند دولباك وديدرو فان الغاء الاله يؤدى وظيفة الشرط الضرورى للتقدم العلمى · وتقوم النزعة الطبيعية المادية على انكار أن الكشوف العلمية لا تستلزم الاله ، أو أنه مطلوب لتنظيم المجتمع الانسانى تنظيما أخلاقيا ·

وقد تلقى هذا الرأى الأخير تحديا عنيفا من روسو الذى يرى أن الالحاد نتيجة لفصل العقل عن اتحاده الطبيعى بالارادة الأخلاقية وبالمشاعر · فحين تتحد هذه العوامل جميعا يستطيع الانسان أن يكون له يقين الايمان الطبيعى بحقيقة الاله الشخصية ، وبحرية الانسان الروحية · وهكذا يتمثل لنا عصر التنوير بوصفه ساحة قتال تتصادم فيها الآراء المتخاصمة عن الاله فى صراع لا سبيل الى حسمه ·

١ ـ آراء بيل فى المعارك الكبرى بين العقل والايمان

كانت عقلية بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) المعقدة الخصبة مزدوجة الوجه من حيث تركيبها ، فهى تنظر الى الوراء ··· الى الحوار الذى دار فى القرن السابع عشر بين الشكاك والديكارتيين ، والى الأمام ، الى عصر النقد والتنوير · وقد تعودنا على دراسة الوجه الأخير على ضوء ملاحظة فولتير القائلة بأن بيل هو أبو مجتمع العلماء والنائب العام « للفلاسفة » جميعا · واذا كان « بيل » قد وضع حقا الأساس لتناول عصر التنوير النقدى للتاريخ المقدس ، وللسلطة الكنسية وللأخلاقية الدينية ، فهو قد فعل ذلك داخل سياق مذهب الشك الايمانى · والنزعة الايمانية لا يمكن أن تكون فى نظر فولتير وديدرو موقفا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد ، بل هو مجرد حيلة مريحة فى لعبة الرقيب ومجمع الكرادلة · ومن ثم فقد اتخذوا نظرة ساخرة تماما من لجوء بيل فى كثير من الأحيان الى وضع كشوف العقل النقدية جنبا الى جنب مع يقين الايمان اللاعقلى · بيد أن شخصا

تربى على مونتانى وشارون والالهيات الكالفنية ، لم يكن يرى غضاضة فى الابقاء على الايمان الخارق للطبيعة سليما لا يمس بين آثار اندمار التى أحدثها العقل النقدى .

وربما كان لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach أقرب ما يكون الى الصواب حين قال – من موقعه الممتاز فى القرن التاسع عشر – : ان بيل ما زال يعتقد فى الاعتقاد ، وانه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع بين البروتستانتية كايمان ، والبروتستانتية كمذهب عقلى . وتحقيقا لهذا الغرض عارض اتجاهات نيبنتس العقلانية ومدرسة الفلسفة البروتستانتية فى ألمانيا وهولندا . وأخذ بيل الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للايمان على أنها تعنى أن الايمان لا يستند الى أساس أولى فى الفلسفة فحسب ، ولكن على أنها لا تستتبع أيضا اى مذهب فلسفى ، ولا تقبل أى دفاع عقلى أيا كان شأنه . فالاعتقاد والمعرفة أمران مستقلان ومنفصلان تماما ، بل انهما فعلان متعارضان وأكد بيل استحالة التوفيق النظرى فى مواجهة أية جهود سلمية تحاول ايجاد أساس مشترك للمساندة المتبادلة . « على المرء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والانجيل . فاذا أردت أن تعتقد فحسب بما هو متميز ومطابق للأفكار المشتركة ، خذ الفلسفة ودع المسيحية . واذا أردت أن تعتقد فى أسرار الدين المستعصية على الفهم ، خذ المسيحية واترك الفلسفة ، لأن الانسان لا يمكن أن يجمع بين البينة والغموض فى صعيد واحد (٢) » .

أو على الأقل لا يستطيع المرء أن يجمع بينهما على أساس أى توليف مذهبى ، كما تدعى ذلك مذاهب اللاهوت المقدس والألوهية الفلسفية . أما بيل نفسه فكان يؤمن ايمانا مجردا لا يدخل تحت أى اطار لاهوتى ، كما كان يؤمن أيضا بالحد الأدنى المجرد من البينة الطبيعية التى لم يتح لها النمو أبدا لتصبح فلسفة . وقد وضع بيل معجما ، ولكنه لم يضع دائرة معارف ، وكان موقفه الشحيح هذا فضيحة للالهيات المسيحية فى عصره، ومصدر ازعاج للفلاسفة الموسوعيين فى العصر الجديد . ولكنه كان يتفق مع اعتقاده الكامن بأنه ينبغى للعقل أن يظل دائما متشككا ازاء التأكيدات

الدينية ، وأن على رجل الايمان أن يحنث بكل العهود ليبقى قانعا بالأسرار اللامتميزة واللامعقولة •

وكان بيل يشرح ميتافيزيقا ديكارت وفلسفته الطبيعية بحكم منصبه بسيدان كأستاذ للفلسفة • وكان ينظر الى فلسفة ديكارت الطبيعية على أنها تفسير صائب للظواهر ، ولكنه ينكر عليها نفاذها الى الطبيعة الحقيقية للحركة والزمان والأجسام • وجنحت به مطالعاته المتأخرة فى تاريخ الفلسفة الى موقف الشكاك ، وخاصة بعد أن درس مجموعة المنازعات التى تعشش حول الأدلة المختلفة على وجود الاله • وبعد أن استعرض فى أيجاز الطرق التوماوية الخمس للبرهان ، عرض بشىء من التفصيل الحجج الديكارتية المستمدة من الحركة وبقاء الأجسام ، ومن فكرة الكائن اللامتناهى (٣) • وذكر ــ على سبيل التعليق النقدى ــ أنه اذا كنا لا نعرف الماهية الحقيقية للحركة والزمان ، فاننا لن نستطيع أن نكون على يقين من الأساس الحقيقى للاستدلال على محرك أول وحافظ للأجسام • اما فيما يتعلق بفكرة الكائن اللامتناهى فانها تكونت بواسطة العقل المتناهى نفسه حين ينتزع أوجه النقص من فكرته الأولية عن كائن روحى • وهنا يصبح الاعتراض الذى وجهه هوبس خطيرا : اذ من الممكن أن يلزم عن الأصل الحسى لأفكارنا أننا لا نستطيع أن نتصور شيئا روحيا على الاطلاق ، وبالتالى لن نستطيع أن نتصور أى شىء لامتناه • وليس العقل قادرا على أن يختار عن يقين بين النظرية الحسية عن أصل الأفكار ، والسلسلة الواهية من الاستدلالات التى يصوغها الميتافيزيقيون العقليون من الفكرة الديكارتية عن الأفكار الروحية الخالصة • ومن ثم ينبغى أن يبقى الانسان فى تعليقه الشاك للحكم فيما يتعلق بالبرهنة على وجود الاله ، وكذلك فيما يتعلق « بعلاقته » بوصفه خالقا ومدبرا للكون •

ومع ذلك يسلم « بيل » تسليما مشروطا بأنه اذا كان من الممكن اثبات وجود الاله فلسفيا ، فان الاثبات يعتمد فى هذه الحالة على نور العقل الطبيعى ، ويكون سابقا على معرفة الوحى الالهى • وقد أدى به فحصه لمشكلة النور الطبيعى وأنماط الحقيقة والبينة الى تعديل نزعته الشكية الى حد ما • فحتى بعد خطيئة آدم ، تبقى شىء خير فى طبيعتنا (وان يكن

غير جدير بالخلاص) : « عزم لا سبيل الى قهره أو الغائه يتجه صوب الحقيقة بوجه عام ، عزم يمنع عقلنا عن التسليم بنظرية تبدو له باطلة (٤)» ويفترض عرض « بيل » العنيد للأخطاء أن العقل الانسانى يؤثر الحقيقة على ما عداها • ومع ذلك فان هذا الميل يتجه الى الحقيقة بوجه عام ، وينصرف عن مظهر الزيف ، ولا يستطيع المرء أن يستنبط من هذا الميل وحده صحة أية مجموعة خاصة من القضايا ، ولابد من وضع نوع متميز من البينة اذا أراد العقل أن يقبل أية قضية جزئية على أنها صادقة •

ومن وسائل التغلب على هذه المشكلة أن نميز بين الحقائق الممكنة والحقائق الضرورية ، الأولى تقوم على حوادث فى التاريخ الانسانى ، أو فى القرارات الالهية الحرة • والحقائق الضرورية واضحة اما مباشرة أو بطريق غير مباشر • وبيل ـ على خلاف الشكاك المتطرفين ـ يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية الواضحة وضوحا مباشرا • وهذه الحقائق هى الأفكار المشتركة والمبادىء الأولى التى تحمل بينتها الخاصة ، وتنتج اليقين من خلال وضوحها الخاص • ومن الأمثلة التى يوردها بيل فكرة الحقيقة الفعالة للموضوعات بوصفها تطابقا بين العقل والطبائع الواقعية ، ومبدأ التناقض ، والقضايا القائلة بان الكل أكبر من أى جزء فيه • مثـل هذه الحقائق التى يمنحها النور الطبيعى لا سبيل الى دحضها ـ وهى مقبولة من الجميع ، أو على الأقل بين حكماء الناس • ويستطيع العقل أن يستخدم هذه الحقائق بوصفها مبادىء يقينية تماما لاثبات الحقائق الوسيطة ، سواء من خلال عملية تحليل أو من خلال تحليل التجربة • والشرطان المطلوبان للاستدلال الوسيط هما أن تكون الأدلة صارمة فى حد ذاتها وألا يكون ثمة سبيل الى دحضها ، أو أن يكون من المتاح للعقل المنظم أن يعرف أن شيئا لا يمكن أن يقال لتأييد أية تأكيدات متناقضة •

ويشير بيل من فوره الى أنه على حين يلتقى الاحكام الموضوعى دائما مباشرة بالوضوح الذاتى فى حالة الحقائق البينة ، فانهما قلما يلتقيان فيما نبذله من جهود استدلالية • ولا يتحقق الاستدلال الضرورى الا فى بعض المجالات المجردة الخالصة كالمنطق والرياضة ، ولكنه لا يتحقق أبدا فى الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا حيث يتعلق الأمر بالأشياء الموجودة فعلا -

فهنا لا يمكن اثبات الصلة بين الموضوع الواقعي ومبادىء الفكر الأولى اثباتا لا سبيل الى تنفيذه · « البينة صفة نسبية ، ولهذا يتعذر علينا أن نحدد ـ الا فيما يتعلق بالأفكار المشتركة ـ هل ما يبدو بينا لنا ينبغي أن يبدو كذلك لشخص آخر ؟ (٥) » وسواء أكانت العلاقة بين الجسم والمكان أو بين الجسم والروح ، فان المطلب الذاتي الخاص بصلة واضحة مع المبادىء البينة مطلب لايجاب أبدا · ولقد بين الشكاك بطريقتهم في توازن القوى أنه من الممكن أن يقال شيء معقول لتأييد كل من الجانبين ، وهكذا لا يمكن الوصول الى اليقين في الاستدلالات الميتافيزيقية والفزيائية · وهناك افتقار مماثل الى اليقين في المسائل العرضية الخاصة بالواقعة التاريخية ، أو القرار الالهي · ومنهج بيل المشهور في « الشك التاريخي » عبارة عن الحاح جدلي على الطابع الاحتمالي الصرف الذي تتسم به كل اســتدلالات التاريخ دون تمييز بين التاريخ المقدس أو الدنيوي ·

وبهذا الأساس الابستمولوجي (المعرفي) يستطيع بيل الآن استبعاد مذهب الألوهية الفلسفي استبعادا منهجيا · ولم يكن خطأ ديكارت أنه سلم ببعض المبادىء اليقينية يقينا مطلقا ، بل أنه نظر اليها بوصفها وجودية ، وبأنها يمكن أن تثمر براهين مترتبة عليها عن الموجودات الواقعية · والواقع أن تلك المبادىء التي يتخذها عقلنا النظري مبادىء مجردة ، ولا تستطيع أن تولد أية نتائج ضرورية وهي مجردة ولا وجودية ؛ لأن ديكارت أخفق في النفاذ عبر الفكر الى الذات الواقعية المفكرة التي بقيت غامضة معتمة في وجه النظر العقلي · وهذه المبادىء نفســها عقيمة من حيث المنهج اذا اعترف المرء بأن المنهج الشــكي في توازن القوى يجعل من المحال اضــفاء الاقناع العقلي على جانب واحد من أية قضية · والاستدلالات الميتافيزيقية ـ تؤدي على أحسن تقدير الى الاحتمال لا الى نسق من الحقائق التي يبرهن عليها الاستنباط ·

وعلى هذا النحو استبعدت المعرفة الميتافيزيقية بوجود الاله وطبيعته ، نتيجة للافتقار الى الحقائق الوجودية الضرورية المكتسبة عن طريق البرهان· والطريق الوحيــد لتجنب هذه النتيجة هو : اما مراجعة نظرية البرهان الوجودي من أولها الى آخرها ، واما بيان أن الاله يندرج ضمن الحقائق

الفطرية والمعروفة بطريق مباشر • ولما لم يكن هناك أى مجهود لمراجعة نظرية البرهان الوجودى يلوح فى أفق «بيل» الفكرى ، فقد ركز على اضعاف الاختيار الأخير • وكان قبوله المتلهف الخالى من النقد لتقارير الرحالة عن غياب الدين ومفهوم الاله عند الشعوب البدائية ـ مدفوعا فى شطر منه بالرغبة فى بيان أنه لا وجود لمعرفة فطرية بالاله تسبق الأدلة جميعا • وكذلك كان اهتمامه بالحجج الالحادية وبالافتراض الطبيعى القائل بكون مادى مكتف بذاته ـ يمليه المنهج الشكى الخاص بايجاد الحجج المناظرة التى ترد على أية تأكيدات تاليهية • وعلى هذا تبين أن حقيقة وجود الله ، لا هى واضحة وضوحا مباشرا ، ولا هى قابلة للاثبات •

وعلى كل حال لم يكن الغرض من موقف بيل النقدى هو تاييد الالحاد ، بل كان هدفه السلبى هو تقويض أى دفاع فلسفى ولاهوتى عن الايمان الدينى • أما على الجانب الايجابى ، فكان يسعى الى تقديم أخلاقية علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية النظرى والوحى الدينى على السواء •

واذا كان وجود الله يند عن قدرة تفكيرنا الطبيعية ، فاحرى بالفلسفة واللاهوت أن يكونا عاجزين عن تفسير الطبيعة الالهية وخلق العالم ، ومشكلة الشر • ولا تمنحنا خبرتنا بالظواهر الا قطبا واحدا من المقارنة ، أعنى عالما له كمالات معينة وشرور معينة ، ولكنها لا تمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله الخالق • فاذا سلمنا بالخطر الذى يفرضه مذهب الشك على أية معرفة بالطبائع الجوهرية ـ المتناهية واللامتناهية ـ لم يعد ثمة أساس لعلم الربوبية كما يدعى ليبنتس واللاهوتيون العقليون •

ويستخدم بيل فى « معجمه التاريخى والنقدى » (١٦٩٧) ـ استخداما ذكيا ـ نسقا من الاشارات المتقاطعة ، ليضع شبكة من المقالات التى تتناول مشكلة الشر • وبعد أن ينقد جميع المحاولات للتقليل من الشر أو اكتساحه فى الطوفان الذى يطلقه ليبنتس من الماهيات والتماثلات القانونية ـ ينتهى الى أن أكثر المواقف الفلسفية اتساقا هو مذهب المانوية القائل بالحرب الكونية بين المبدأين المتلازمين منذ الأزل : الخير والشر • ولا يستطيع المسيحى أن يتغلب على هذه النظرة بأية وسائل فلسفية ، وانما بما يمنحه

الوحى الذى يقدمه لنا الاله الرحيم الابدى بوصفه حقيقة الايمان الخالص ٠ وهذا ما يتفق مع وصف بيل للايمان المسيحى بانه « الالتزام بخضوع المرء لسلطة الاله ، والايمان فى خشوع بالأسرار التى طاب له أن يكشفها لنا أيا كان بعدها عن التصور ، وأيا كانت استحالتها فى نظر العقل ٠٠٠ فلنقل أيضا ان أثمن أنواع الايمان هو ذلك الذى يشمل وفقا للشهادة الالهية ـ أشد الحقائق تعارضا مع العقل (٦) » وسواء أخذ هذا التصريح على سبيل التهكم ، أو على سبيل الايمان الحق ، فالنتيجة هى أنه فى مشكلة الشر ، وفى جميع القضايا الطبيعية الأخرى التى تتعلق بالله ، ترجح دائما كفة احتمالات الحجاج العقلى فى صالح الجاحدين ٠

ومع أن هذا الموقف قد يكون بوتقة ينصهر فيها فعل الايمان ، الا أنه قد دل بيل على ما ينطوى عليه البحث عن أساس دينى للقواعد التى تحكم الفرد والمجتمع من تهور ٠ وهو يمضى الى أبعد مما وصل اليه أسلافه الشكاك فى دفاعه عن استقلال الأخلاقية التام ، سواء عن الايمان الدينى ، أو عن أى نظرية فلسفية ولاهوتية تدور حول العلاقة بين الله والانسان ٠ اذ لا يمكن أن يكون مع مفهومه عن الايمان والعقل أى أساس الوحى ، أو دينى ، لقيام قانون أخلاقى طبيعى ٠ ومن ثم فان « بيل » يسلم بامكان قيام مجتمع ملحد، ولكنه مستقيم من الناحية الأخلاقية (وان حكم الدين بعدم جدراته) بشرط أن تحكمه قوانين عادلة صارمة ٠ ويقوم دفاعه عن التسامح الذى يكاد يكون تاما فى المجتمع المدنى ـ على يأسه المتشكك من أى مضمون عقلى فى مذهب الألوهية والدين من جهة ، وعلى احترامه للتكامل الفردى فى عالم تتعدد فيه العقائد أو تختفى من جهة أخرى ٠ والواقع أنه فى خلال المناقشة الطويلة التى دارت بين زعماء عصر التنوير حول التسامح ، لم تتم أية تفرقة دقيقة بين هذين الدافعين ٠

وكان بيل رائدا لديدرو وهيوم وكانت فى فصله للأخلاقية عن الميتافيزيقا العقلية ، وعن مذهب الألوهية النظرى ، وقد أنكر أن يؤدى استبعاد الميتافيزيقا بالضرورة الى تحطيم المبادىء الأخلاقية تحطيما كاملا ؛ اذ من الممكن أن تقوم المعرفة الأخلاقية بمعزل عن النظر الميتافيزيقى الى الله والى الخلود (٧) ٠ وبهذا يتضح لنا الآن لماذا عدل بيل عن مذهب الشك

بحيث يسمح باليقين في بعض المبادىء الأولى ، وان يكن قد حال دون تطويرها الى مذهب ميتافيزيقي كامل • فهو لا يريد أن يعلن قصور العقل وخلوه من الحقائق تماما ، لأن معنى ذلك استبعاد أية حقائق أخلاقية • فما نتمتع به من نور طبيعي يكشف لنا ، لا عن بعض المبادىء النظرية فحسب ، بل عن بعض الحقائق العملية أيضا • والحق أن أفكاره الواضحة المتميزة تظهر أساسا في المجال الأخلاقي • ومن الحقائق العملية الواضحة ما لا يقل في يقينه عن المبادىء النظرية القليلة التي نعتنقها مثل التزامنا بعرفان الجميل لمن أسدى الينا معروفا ، والوفاء بالوعد ، والتصرف وفقا لما يمليه الضمير • وهذه البصيرة الأخلاقية الطبيعية يمكن اجمالها في فكرة العدل ، وهي فكرة مشتركة بين الناس جميعا ، ومن الممكن اتخاذها معيارا كليا للقرارات الأخلاقية • ولدينا معرفة طبيعية يقينية بشعاراتها الثلاثة الأساسة بالنسبة للحياة الفردية والاجتماعة وهي : أن نحيا حياة شريفة ، وألا نؤذي أحدا ، وأن نعطي لكل انسان حقه • ومع أن العقل النظري لا يستطيع أن يشيد مذهبا ميتافيزيقيا صحيحا ، الا أن العقل العملي يستطيع أن يتخذ من هذه الشعارات مصدرا مستقلا لأحكامه الأخلاقية • وعلى الرغم من أن بيل يعترف بأن الله هو المصدر العلي الأخير لهذا التنوير الأخلاقي ، الا أنه لا يريد أن يعلق المعتقدات الأخلاقية على أية معرفة طبيعية أو موحى بها من هذا المصدر •

وفيما يتعلق بالأخلاقية ، ينبغي أن تستند الأخلاق العلمانية المستقلة بذاتها الى فكرة العدل ، والى الاهابة « بالبرلمان الأسمى للعقل وللنور الطبيعي (٨) » • غير أن بيل يخفق في تحقيق كثير من التقدم لتطوير فلسفة أخلاقية تتمشى مع هذه التصورات العامة • وهو يقترح أن يكون هدف الفاعل الأخلاقي أن يحقق العدالة ، لتطابقها مع الضمير أو العقل في المجال الأخلاقي. وهكذا فان وضعه هو وضع الرائد للفلسفة الكانتية . ومع ذلك فهو لايشرح لماذا كانت العدالة مطلوبة لذاتها، وبعد أن حرر الأخلاقية من الاله ، يفشل في تحديد أي أساس دقيق لتنظيم الحياة الشخصية ولترويض القوة الاجتماعية وفقا لقاعدة كلية للعدالة • وهو يستطيع من خلال دراساته التاريخية لحالات فردية أن يبين أن الناس يتصرفون في أغلب الأحيان دون الرجوع الى مبادئهم الأخلاقية العامة • والواقع أن بيل لا يستطيع ـ داخل هذا

الاطار الشاك - أن يثبت لماذا تؤثر مثلنا الأخلاقية العليا - بصورة اجبارية - في مشاعر الأثرة والعادات الجائرة . ولأنه يقصر الاستدلال البرهاني على المجال المجرد الجوهري،فانه يجد منالعسير عليه أيضا أن يبين الدلالةالعينية والوجودية لقواعده الأخلاقية .

ويدور اسهام بيل في نزاع القرن الثامن عشر عن الاله حول ثلاث نقاط أساسية : لا يمكن ولا ينبغي أن يكون للايمان الديني بالاله دفاع عقلي ، سواء كان فلسفيا أو لاهوتيا ؛ لا يستطيع العقل الانساني أن يقيم برهانا ميتافيزيقيا على وجود الاله والطبيعة والعناية الالهية ؛ الأخلاقية مؤسسة تأسيسا مستقلا في النور الطبيعي للفهم العملي ، ولا تحتاج إلى اعتماد من الدين أو من مذهب الألوهية النظري . وهكذا يقدم بيل مزيجا شخصيا الى حد كبير من الايمانية والشك النظري والأخلاقية العلمانية .

٢ - لاهوت فولف الطبيعي وفقا للمنهج العلمي

لم تشهد سنة ١٧٠٦ وفاة بيل فحسب ، بل شهدت أيضا استدعاء كريستيان فولف Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤) لكرسي الأستاذية في جامعة «هال» . ومنذ ذلك الحين حتى زيارة فولتير لبرلين في منتصف القرن عندما كان النفوذ الفرنسي سائدا على الفكر الأوروبي - كان فولف أبرز ممثل لعصر التنوير في ألمانيا (٩) . اذ استطاع بمؤلفاته التي تربو على ستين مجلدا في العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة أن يكون أستاذ الجامعات الألمانية ، والشارح الرئيسي للمذهب العقلي الخاص بالمعرفة الكلية . وليس من العسير اذا ألقينا نظرة عابرة على براهينه المتصلة ، وفقراته المرقومة في كتاباته أن نتصوره متحذلقا مختالا ينسج أفكاره في عالم من صنع أحلامه . بيد أن هذه الصورة لا تنصف هذا الرجل الذي أشاد به «كانت» مخلصا من أجل روحه المدققة ، وصرامة منهجه العلمي . وتكشف الحواشي الدقيقة، التي ألحقها بمعظم أدلته الصورية، عن عقل دائب النقد لذاته ، وعن أنه على وعي بالحاجة الى البحث التجريبي . وتتصف ثقة فولف الدجماطيقية في منهجه بتردد عميق عنقدرة هذا المنهج على استيعاب

العالم التجريبى • وقد ترك هذا الشك بصماته على كتاباته جميعا ، بما فى ذلك بحوثه عن اللاهوت الطبيعى •

ومهما يكن من أمر ، فان المرء لا يستطيع أن يغوص مباشرة فى لاهوت فولف الطبيعى ، اذ ينبغى أن ننظر اليه داخل السياق المتشابك لمفهوم معين عن الفلسفة والانطولوجيا (علم الوجود) • ومن الواضح من تعريف فولف الافتتاحي للفلسفة « بوصفها علم الممكنات من حيث يمكن أن توجد » أو من حيث ان لها طبيعة جوهرية .. من الواضح أن مذهبه مذهب فى الامكان والماهية يلعب فيه الوجود دورا ثانويا (١٠) • ولكنه ليس فلسفة مجردة عن الوجود تماما ، وانما فلسفة يعنى فيها الوجود القابل للمعرفة وللارتياد المذهبى بالماهية الممكنة فى المقام الأول ، ولا يسمح للوجود بالدخول اليها الا بفضل ارتباطه بهذه الماهية • والشيء الذى لا يتضح تمام الوضـوح هو السبب الذى جعل فولف يستقر على هذه النظرة الماهوية ، دون أن يغرقه الواقع المتميز للوجود اغراقا تاما •

ويأتى شطر من تفسير هذا السبب من تراث «فولف» العقلى المعقد • فقد كان على المام بمؤلفات الشكاك والتجريبيين النقدية ، وكذلك بتراث المذهب العقلى • وقـد أقنعته حجـج الشكاك باستحالة الدفاع ــ بطريق البرهان ــ عن معرفتنا بالعالم الخارجى الموجود ، سواء من خلال الاستنباط العقلى ، أو من خلال الاستدلال التجريبى ، ومن ثم استنتج أنه من المجازفة الشديدة اقامة فلسفته على الدعوى الخاصة بواقع الكون المادى ، وبقيت تعريفاته الأساسية محايدة حيادا متعمدا فيما يتعلق بالوجود المستقل لعالم يناظر أفكارنا • وهذا الحياد الناجم عن التشكك جنح به الى التركيز على الماهوى والممكن، دون أن يضحأية التزامات أولية على الموجودات المحسوسة• ومع ذلك فقد أقنعه العلماء والفلاسـفة الانجليز بخطورة تجـاهل الجانب الوجودى تجاهلا تاماً •

ودعا فولف ــ على سبيل التوفيق ــ الى تزاوج ثلاثة أنواع من المعرفة : التاريخية ، والفلسفية ، والرياضية(١١)• المعرفة التاريخية معناها التأكد التجريبى الذى نكتسبه أساساً من خلال الخبرة الحسية والتجارب ــ من أن

أشياء معينة توجد أو تحدث • ويشيد فولف بهذه المعرفة بوصفها أساسا لكل فلسفة ، ومرشدا دائما لكل تدليل استدلالى • ومع ذلك فانه يتأرجح بين قوله ان المعرفة التجريبية تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك أن بعض الأشياء «توجد» فعلا ، وبين قوله انها تجعلنا ندرك فى شىء من التأمل أن لدينا «أفكارا» عن أشياء «يمكن» أن توجد • هذا الازدواج فى مفهومه للخبرة الحسية ناشىء عن حياده المعرفى الأساسى ، ويؤدى به الى الاستهانة بما تنطوى عليه هذه الخبرة من يقين• فاليقين التجريبى يتعلق بالواقعة المجردة (واقعية كانت أو مثالية) ولا يمتد الى السبب الكافى للواقعة • وبالتالى ينبغى أن يكون اليقين الفلسفى لاتجريبيا فى صورته السليمة الخاصة • وكل ذرة منه (على حد تعبير فولف) مستمدة من استخدام المنهج الرياضى الذى لا يجازف بشىء على الوجود الواقعى ، وانما يركز على الكمية المحددة للموضوعات الممكنة ، والعلاقات الماهوية • وهذا المنهج يمكن الفلسفة من تحديد الأسباب التى تجعل الموضوعات تأتى الى الوجود ، أو التى تجعل الوجود ممكنا ــ تحديدا يقينيا كاملا • ومن ثم ، فالفلسفة أولا دراسة للماهويات الباطنة ، أو المقومات الجوهرية ، وللأسباب الخارجية أو علل امكانية تلك المقومات الجوهرية • ولا يدرس الوجود فى الفلسفة الا من حيث يمكن استنتاجه عن يقين من البناء الجوهرى المعروف •

ولم يرفع فولف مطلقا تلك الثنائية الجذرية القائمة بين ضروب اليقين التجريبى وضروب اليقين الرياضى الفلسفى ، بين معرفة الواقعة ومعرفة الماهية الممكنة ، وهذه العلاقة الزوجية بينهما لا تقوم على مبدأ مذهبى موحد بل تقوم على وعى فولف الشخصى بحاجته الى هذين التناولين معا • ويحول بينه وبين تحقيق رغبته فى تأسيس الفلسفة على أساس وجودى من التجربة ما يصطدم به من النقد الشكاك ، ولهذا فانه مرغم على أن يضع اليقين الفلسفى فى الماهيات الممكنة والأسباب الكافية • ومع ذلك فانه ليس على استعداد لمسايرة ليبنتس فى التغلب على التفرقة بين حقائق الواقع وحقائق الماهية متوسلا بمبدأ السبب الكافى• فليبنتس يعترف لهذا المبدأ بالأولوية مادام يعبر عن القانون الدينامى الخاص بالماهيات شبه المستقلة التى ينبغى أن يعتمدها الاله من حيث انها تتحكم فى خلقه للعالم الموجود • أما فولف فيرى أن الماهيات مؤسسة فى العقل الالهى دون أى التباس ، وأنها لاتتمتع

بما يشبه الاستقلال • ومن ثم ، فان مبدأ السبب الكافي يستطيع أن يعطى الروابط الجوهرية أو أسباب الوقائع ، ولكنه لا يستطيع أن يقدم أى يقين استنباطي يتعلق بالوقائع الفعلية نفسها ، أو بالانتاجات الوجودية للارادة الالهية • فليس هناك أساس موضوعى محدد يشكل قرارات الاله الوجودية، ويسد الثغرة في نسق الانسان الفلسفي • وهكذا ينبغى أن يبقى مبدأ السبب الكافي تابعا لمبدأ التناقض ، ذلك المبدأ الذى يقدم لنا يقينا لاشك فيه ـ على الأقل ـ عن الاتساق الداخلى وامكانية السمات الجوهرية من حيث هى كذلك •

وتمشيا مع هذه النظرة الى الفلسفة ، يعرف فولف الانطولوجيا بأنها علم الوجود ، أى علم ما يمكن أن يوجد أو ما لايرفضه الوجود • وهو فى أساسه علم الماهية ، أو هو « ما يتصور أولا عن الوجود ، والذى يحتوى على السبب الكافي لانتماء الجوانب الأخرى اليه فعلا ، أو امكان انتمائها اليه» (١٢)• فالانطولوجيا علم محدد ، لأنه يقصر نفسه على دراسة الوجود بوصفه ممكنا او مركبا تركيبا ماهويا ـ فهو المجال الذى يمكن فيه الحصول على يقين رياضى صارم • ويظهر الوجود فى الانطولوجيا بصورة منحرفة بوصفه مكملا للامكانية ، أو بصورة سلبية بوصفه المقدم لمعيار عدم ـ الرفض • أما بوصفه الفعل المعروف بالمباشر لشىء ما ، فانه لا يدخل فى نطاق الانطولوجيا التى تظل مجالا لاوجوديا •

وبسبب هذا الطابع اللاوجودى للأنطولوجيا ، أو للميتافيزيقا العامة ، يطلب فولف أن تحدد ثلاثة أقسام خاصة من الميتافيزيقا مبادىء امكان الوجود فى المناطق الرئيسية الثلاث من الوجود• فعلم الكون (الكسمولوجيا) Cosmology يدرس أسباب الوجود فى العالم الممكن المادى ، وعلم النفس يستنبط الروح بوصفها السبب الكافى لوجود الأفعال الذهنية ، واللاهوت الطبيعى يبرهن على الاله بوصفه أساس وجود صفاته وأحواله ، وكذلك بوصفه أساس وجود العالم. ويفترض اللاهوت الطبيعى هذه العلوم الأخرى. فمن الانطولوجيا يستمد مبادئه العامة واتجاهه ، ومن الكسمولوجيا يتخذ أساسا فعليا فى العالم المادى ، ومن علم النفس أساسا فى الروح ، وبصيرة خاصة فى الكمالات الروحية التى تساعدنا على معرفة طبيعة الاله •

غير أن فولف يفسد هذا الترتيب المحكم للعلوم الميتافيزيقية بأن يلاحظ أن اللاهوت الطبيعي هو أول ما يبرهن على واقع موجود ، وعلى أننا من خلال العلة الأولى وحدها نستطيع أن نكتسب المعرفة الفلسفية بالموضوعات الأخرى من حيث هي موجودة · فهنا أيضا يعوقه مرة أخرى ذلك التصدع بين الألفة التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن تقوم على فهم أولى لأسبابها الجوهرية الكافية · وأيا كان الارتباط الوثيق الذي يمكن أن ترتبط به الكسمولوجيا وعلم النفس العقلي مع العلوم التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن بامكانية الوجود في الحالات المادية والذهنية·ولا يستطيع الفهم الميتافيزيقي الخاص للأشياء بوصفها موجودة فعلا أو للماهيات المتناهية كما تستتبع فعلا الحالة الممكنة للوجود ــ لا يستطيع هذا الفهم أن يتحقق الى حد ما في الكسمولوجيا وعلم النفس ، وأن يمتد الى فلسفة عملية الا بعد أن يضع اللاهوت الطبيعي الوجود الضروري الفعلي للسبب الكائن النهائي للأشياء·

ومن خلال الضرورة المذهبية اذن ، يعلق فولف أهمية حاسمة على مسألة كيفية اثبات وجود الله داخل اطار ضروب اليقين اللاوجودية · ويدل على هذا الاهتمام أنه ألف كتابين متميزين في مجموعته اللاتينية عن اللاهوت الطبيعي : أحدهما ليقدم دليلا بعديا على وجود الاله وصفاته مستمدا من امكان العالم ، والآخر ليثبت وجود الاله من فكرة الكائن الأكمل ، وليثبت صفاته من طبيعة الروح (١٣) · وكان ممتنعا عن النظر الى الطريقة الأخيرة بوصفها طريقة أولية غير كافية لأنها تستند الى برهان على امكانية الكائن الأكمل مستمد من تأمل روحنا · ولكنها أولية بمعنى أن وجود الاله مستمد من معرفة أن ماهيته تقتضي بالضرورة فعل الوجود هذا ·

وقد قدم فولف لهذين الدليلين باستعراض نقدي لبعض الحجج الشائعة· وكان رأيه أنها : اما مصادرة على المطلوب، واما أنها ترد الى الدليل الأنطولوجي الديكارتي · وهكذا فان اجابة التقويين Pietists الشعبية ببينة الغائية في العالم ، تفترض صراحة نظرية تأليهية عن الاله بوصفه صانعا للعالم · وعلى الرغم من أن فولف لاينكر وجود الغائية ، الا أنه يصر على أن أي تفسير

غائى للطبيعة ينبغي أن يأتى بعد اللاهوت الطبيعى ، على ألا يتخذ دليلا على وجود الله • أما فيما يتعلق بالتوكيد الذى يضعه أتباع نيوتن على النظام الكونى ، فلا يمكن استخدامه بصورة حاسمة فى اللاهوت الطبيعى الا بعد اثبات أن هذا النظام ممكن ، وأن التشبيه بالصانع يمكن أن يطبق على الخالق اللامتناهى • وفضلا عن ذلك يتفق فونف مع ليبنتس على أن الدليل الديكارتى القائم على فكرة الكائن الأكمل ، دليل ناقص حتى تثبت امكانية مثل هذه الطبيعة •

ويمكن وضع الدليل البعدى ببساطة على هذا النحو :

« الروح الانسانية موجودة ، أو نحن موجودون • ولما كان لكل شيء سبب كاف يجعله موجودا بدلا من أن يكون عدما ، فلابد من اعطاء سبب كاف لوجود أرواحنا ، أو لماذا نحن موجودون ؟ وهذا السبب اما أن يكون فينا أو فى كائن آخر مختلف عنا • ولكن اذا أعتقدت أن سبب وجودنا قائم فى كائن ، وسبب وجود هذا الكائن قائم بدوره فى كائن آخر ، فلن تصل الى السبب الكافى الا اذا توقفت عند كائن يكون السبب الكافى لوجوده فى نفسه • وعلى هذا فاما أن نكون نحن أنفسنا هذا الكائن الضرورى ، أو أن هناك كائنا ضروريا آخر مغايرا لنا • وبالتالى ثمة كائن واجب الوجود » (١٤) •

وأيا كان الأمر ، فان جوانب معينة من هذا الدليل تجعله أشد تركيبا، وأكثر عرضة للشك من حيث طابعه البعدى مما قد يبدو لأول وهلة • ولما كان «كانت» وأتباعه من الفلاسفة قد استخدموا هذا الدليل نموذجا من الناحية التاريخية على الحجج البعدية جميعا ، فهو يستحق منا تحليلا نقديا مفصلا •

ويلفت فولف نفسه من فوره الانتباه الى الحياد المعرفى الذى تتسم به نقطة البداية • ومع أنه يصفه بأنه دليل مستمد من امكانية العالم ، ومن أرواحنا ، الا أنه لا يلزمنا بشيء عن الوجود الواقعى للعالم المحسوس • وحتى فيما يتعلق بالانسان يظل هذا الدليل موضوعا بلا تحديد بين نقطة

بداية فى الروح الانسانية (بما لها من جسد واقعى) ، وبين نقطة بداية أخرى فى الذات (بما فيها من أفكار عن الأشياء المحسوسة) • وما تبدأ به هو تأكيد بديل عن شىء موجود ، يظـل فعله الوجودى دون توضيح • ويوصى فولف بهذا اللاتعين كوسيلة لتحاشى النزاع بين المثاليين والماديين والشكاك • ولكن الواقع أن هذا الموقف المزدوج من الشىء الموجود يحرمه من اتخاذ نقطة بداية فلسفية مخصصة فى موجود فعلى • وتأكيد وجود شىء ما تأكيد على مستوى فلسفى أدنى infraphilosophical لا يثبت وضعه الفلسفى ؛ وفضلا عن ذلك فان التأكيد الوجودى لا يستبعد الاختيار الشاك للبقاء فى حالة تعلق ، والانغلاق الى الأبد فى تجربة خاصة لا تستطيع أن تقرر بين الذات والروح بوصفهما موجودين •

ويعتمـد هذا الدليل على الصدق الوجودى لمبـدأ السبب الكافى • وهذا المبدأ ـ وفقا للتعريف الذى نجده فى أنطولوجيا فولف ـ هو ما به نعرف أن شيئا ما موجود • ولـما كنا نطالع شيئا من المعرفة فى معنى السبب الكافى نفســه ، فانه يتمثل أكمل تمثيـل فى ادراكنا الواضح للمقومات الجوهرية لشىء ممكن • وبالتالى ، يقيم فولف فى الأنطولوجيا قبوله الصورى للمبدأ العام للسبب الكافى على أسس لا وجودية : مثل التجريد الرياضى ، والافتقار الى رفض التجربة ، وخاصة ، على الدافع الطبيعى للعقل الانسانى الى وضع سبب (١٥) • ومع ذلك فانه يمنحه فى لاهوته الطبيعى مضمونا وجوديا • فالمصدر الوحيد لمعرفة الوجود الذى يسبق اثبات وجود الله ، وبالتالى فهو مصدر الدلالة الوجودية لهذا المبدأ ـ هو وعينا التجريبى العادى بالتسلسل السببى • وهذا الوعى يبقى فى مستوى فلسفى أدنى ، ولا يمكن أن يتحول الى معرفة فلسفية معتمدة عن تطبيق مبدأ السبب الكافى على حالات وجودية للربط بين شىء وآخر •

والدليل بوضعه ذاك ينتهى الى كائن واجب الوجود ، وان لم يكن هذا الكائن هو الله بالضرورة • فالبرهان الذى يضعـه فولف يؤدى الى صـفة الضرورة التى ينبغى بعد ذلك أن نثبت انتماءها الى اله موجود • ولكى يتم هذا الانتقال ، يثبت فولف أولا أن الكائن الضرورى موجود بذاته ens a se

أى انه كائن يتمتع باستقلال وجوده عن أى شىء آخر . فالموجود الضرورى يكون سبب وجوده الكافى فى ماهيته الخاصة ، ومن ثم فانه يوجد بقدرته الخاصة ، أو أنه يتمتع باستقلال الوجود . ويلزم عن ذلك أن للموجود المستقل السبب الكافى لوجوده « فى ذاته ولذاته » بمعنى « فى ماهيته ومن ماهيته » . وهنا بالضبط يفلت فجأة زمام معرفة فولف الفلسفية بالوجود — حين نعرف أن الماهية الالهية تمنح وجودها من نفسها . فمن اضطرارنا العقلى الناشىء عن كوننا عاجزين عن تصور واجب الوجود لذاته الا بوصفه موجودا ، ننتهى فى يقين فلسفى الى ضرورة وجوده الواقعية . ولا يأتى هذا الارغام بسبب بعض ما تتضمنه نقطة بدايتنا فى الروح أو الذات ، بل بسبب التعينات الجوهرية المتميزة التى نعرف أنها تكون ماهية هذا الكائن الواجب الوجود .

ولهذا السبب — يدخل فولف فى قلب تناوله البعدى للاله هذه القضية : « الموجود بذاته موجود لأنه ممكن (١٦) » . ويحذر فولف — مخالفا فى ذلك ليبنتس من أن الوجود الواقعى لا يمكن أن يستنبط من الامكان بوجه عام ، أو من مجرد أية ماهية ممكنة فى الواقع . والعناصر الجزئية التى تؤلف ماهية الموجود المستقل هى وحدها التى تمنحه ميزة الوجود الخاصة لأنه « هذه » الماهية الممكنة . وهذا معناه أن فولف يجعل نقطة بدايته البعدية تابعة لتحليله الأولى a priori للتعينات الجوهرية للموجود بذاته ، وأنه يقيم معرفته بوجود الاله الواقعى الضرورى على الاكراه العقلى الذى يؤدى اليه هذا التحليل التصورى . وهذه النتيجة الوجودية لم تستنتج من موجود متناه ، بل تستنبط من الماهية الضرورية اللامتناهية . وبرهانه بعدى من حيث انه يبنى فحسب كومة متصاعدة من الأسباب الجوهرية الكافية ، ولكنه يصبح أوليا فى استمداده للوجود الالهى من مقتضيات السبب الجوهرى الأخير . وهو بوصفه برهانا وجوديا على الاله يصدر عن المطالب الخاصة للماهية الالهية . ومن ثم فهو أولى بطريقة ضمنية .

وعلى فولف قبل أن يجعل الموجود المستقل هو الاله المتعالى — أن يثبت أنه ، لا العالم المحسوس ، ولا الروح الانسانية ، موجودان بذاتهما . فامكان

العالم يلزم عن أنه مؤلف من عناصر ليست هي العناصر الوحيدة التي يمكن تصور وجودها كما يلزم أيضا عن تتابع وجوده في الزمان ، أما امكان النفس (أو امكان الذات وتمثلاتها) فيلزم عن تضايف أفكارها مع عالم جزئي ــ يكون لا وجوده ممكنا • وفي كلتا الحالتين يعول فولف على حجج خارجية وعلى معيار القدرة المجردة على التصور ، اذ أنه لا يملك بعد الوسائل المتاحة لفحص العلاقة الباطنة بين الماهية وفعل وجود الأشياء في التجربة . وهو لا يثبت فعلا أن الانية تنتمي الى كائن يتنزه عن الديمومة المتتابعة ، وعن امكان وجود مقومات أخرى بالقوة في طبيعته ، أو أن معرفة الممكن في ذاتها فعل ممكن •

وأخيرا فانه يقرر أن الكائن الضروري المستقل هو هو اله الكتاب المقدس الذي يعد تعريفه الأسمي هو : « الموجود بذاته » ، وفي هذا التعريف يدخل السبب الكافي لوجود هذا العالم المحسوس ووجود نفوسنا • ويختتم فولف هذا الجزء من بحثه بختام ظافر حين يصل الى هذه النتيجة ، وهي : « •• وبالتالي ففي اللحظة التي يسلم فيها بالماهية الالهية يسلم بوجودها في نفس الوقت (١٧) » ، ومع ذلك فان هذا لا يجيب عن ســؤال كانت الجريء عما اذا كانت عقولنا المتناهية تستطيع أن تعرف عن يقين أن عملية التثبيت هي في المجال الفعلي للوجود ، أو في المجال التصوري الخالص •

والنتيجة العامة التي تشير اليها هذه الملاحظات النقدية هي أن فولف قد عاد الى الوضع التصوري للوجود • ولم يكن هذا راجعا الى ضرورة باطنة تؤثر في كل ضرب من ضروب الاستدلال البعدي على الاله ، وانما لأن برهانه الأول لم يكن بعديا في بنائه على نحو حقيقي • ولأن نقطة بدايته الفلسفية ومبادىء البرهان لم تكن مؤسسة على الخبرة الحسية والعقلية بالعالم المادي الموجود ، كان لزاما عليه أن يهيب اهابة مستترة بقوة أولية a priori لماهية ضرورية مستقلة ابتغاء تسليم بالوجود • وقد أســدى كانت خـدمة في كشفه لهذه العملية ، ولكنه استمد منها ذلك التعميم غير المعتمد بأنه ينبغي تكل استدلال بعدى على الاله مستمد من العالم المحسوس أن يتطابق مع النموذج الذي وضعه فولف •

ولكي يمهد فولف لدليله الأنطولوجي أو الأولي في زعمه على وجود الاله ، يستخدم كمفتاح له تصور « واقع » ، ليثبت أن أكمل موجود ممكن ، وأن هناك درجات في الوجود (١٨) • ويمضي فولف في تعريفه للموجود الأكمل ens perfectissimum بأنه هو ذلك الموجود الذي تنتمي اليه كل الوقائع الممكنة معا compossibles في أعلى مرتبة على الاطلاق • فالموجود الكامل اذن هو الكائن الأعلى تحققا في الوجود ens realissimum بالمعنى الحرفي والفني لطبيعة جوهرية تتيح للوقائع جميعا أن تتجمع تجمعا تاما • وبهذا التعريف ، يلغى فولف الرجوع الى معيار المعرفة الحسية الخالصة • وبهذا يستطيع أن ينتقل خفية ، من العقل الى الشروط الواقعية، أو الى تأكيدات الوقائع ، ويستطيع أن يثبت الامكانية الواقعية للموجود الأكمل ؛ بأن يذكر أن (تصورنا) لأعلى مرتبة من مراتب الواقع تستبعد كل النقائص ولا تسمح لشيء أن ينفي من نفسها • فالموجود الأكمل ممكن حقا ما دام لا ينطوي على أي تناقض ، وهو واقع ايجابي صرف لا يشوبه أي سلب لذاته •

أما فيما يتعلق بالوجود ، فهو احدى الوقائع أو الكمالات المعروفة حقا المنتمية الى الموجود الماهوي • وكما أن هناك مراتب للكائنات أو للطبائع الماهوية ، فهناك أيضا مراتب للوجودات ، أو للوقائع ، في تلك الطبائع • والتقسيمان الرئيسيان هما : الوجود الممكن ، والوجود الضروري • ويرد وجود الشيء الممكن الى حالة ممكنة لماهيته ، على حين أن وجود الموجود الضروري يتصور وفقا لصفة ضرورية تتصف بها مثل هذه الطبيعة الماهوية • وفي سلم الوقائع الوجودية يحتل الوجود الضروري المقام الأعلى ؛ اذ أن عقلنا لا يستطيع أن يتصور ما هو اعظم منه • وهنا يلجأ فولف صراحة الى معيار قابلية التصور •

ويستطيع فولف بعد أن اتخذ هذه الخطوات التمهيدية أن يقدم برهانه الوجودي المعدل ، هذا اذا سلمنا بتعريف الله على أنه الموجود الأكمل •

« يحتوي الله على جميع الوقائع الممكنة في أعلى مرتبة على الاطلاق ، ولكنه هو ذاته ممكن • ولما كان الممكن يوجد ، فمن الممكن أن ينتمي الوجود

اليه ؛ وبالتالى ما دام الوجود واقعا ، ولما كانت الوقائع متماكنة ، ومن الممكن أن تنتمى معا الى موجود ، كان الوجود واقعا فى فئة الوقائع الممكنة معا ، وفضلا عن ذلك فان الوجود الضرورى من أعلى رتبة على الاطلاق ، ومن ثم فان الوجود الضرورى ينتمى الى الله أو ـ والمعنى واحد ـ الله واجب الوجود (١٩) » ٠

وفى تمهيده لهذا البرهان يخفق فولف فى تقديم أساس وجودى لمراتب الواقع ، ولحضور الوجود المتماكن مع ضروب الواقع الأخرى وتفوق الوجود الضرورى أو القابل للمحمولات attributive ولكنه لا يتردد هذه المرة بين ما اذا كنا لا نتصور الا الرابطة الضرورية المثالية للوجود مع الماهية الالهية ، أو أننا نعرف أن الماهية الالهية موجودة حقا ، ذلك أن هذين الرأيين يندمجان اندماجا وثيقا فى اللاهوت الطبيعى الذى يتناول الوجود بوصفه « واقعا » لماهية ضرورية ، وبالتالى بوصفه قابلا للتصور فى حدود صفة تنبع من تلك الماهية ٠ وهنا تملك فلسفته أخيرا ذلك النمط الوحيد من المعرفة الوجودية الذى يتفق مع اتجاهها الى اضفاء طابع الماهوية على الوجود القابل للمعرفة بدلا من تفريغه تفريغا تاما من كل مضمون ٠ وهذه « الماهوية للوجود الالهى » هى وحدها التى تسمح لفولف باستنباط وجود الله من تصور ماهيته existentia ipsi [Deo] essentialis est (وجود الله هو نفسه وجود ماهيته) (٢٠) ، غير أن الوجود ـ منظورا اليه على هذا النحو ـ مستمد من التعريف المجرد لواقع ، لا من تجربتنا عن الأشياء الموجودة ومضموناتها ٠

ولقد كان نقد كانت التالى للاهوت الطبيعى موجها من الناحية التاريخية ضد فولف ، وان كان كانت نفسه يعتقد أنه ينطبق على كل مذهب نظرى عن الله . وهو يتفق مع فولف على أن كل الأدلة يمكن أن ترد الى الأدلة المستمدة من الامكان (والنظام) ومن فكرة الموجود الأكمل ٠ ولكنه أشار الى أن أدلة فولف لا تعد بعدية الا بالمعنى الذى ذهب اليه مستر بكويك فى رواية ديكنز الشهيرة بهذا الاسم ـ أى من حيث انها تستمد مادتها من عقلنا ٠ ولم يجد كانت أية صعوبة فى عرض تماثلها الأساسى وطابعها الأولى a priori ،

وان لم يحلل فكرة فولف عن « الوجود بذاته » تحليلا كافيا ، كما أنه لم ينظر في أنماط الاستدلال الأخرى على الله · ولكنه قصد الى صميم المسألة حين ذكر اخفاق فولف في اقامه أية صلة بين الوجود المعروف تجريبيا ونظرية الوجود بوصفه واقعا ينتسب الى الماهية · وهذه الثغرة تركت كانت وهو يتساءل : هل يمكن أن يمتد الوجود المعروف للانسان الى ما وراء الموجودات القائمة في عالمنا التجريبي ؟ وتساءل كانت أيضا ـ بالاشارة الى عبارة فولف الأخيرة في برهانه الثاني ـ : هل من الجلي أن « تصور » عقلنا الانساني ، الموجود على نحو عقلي ولا تجريبي خالص ، بوصفه واقعا ضروريا في أكمل ماهية هو نفسه « كمعرفتنا » ان الله واجب الوجود ؟

وقد توسع فولف أيضا في نظرية عن الصفات الالهية والقدرة الخلاقة ، وذلك لكي يضفي طابعا وجوديا على الكسمولوجيا وعلم النفس والعلوم الأخلاقية العملية · ولكنه كلما توغل في مشكلة البرهان على العالم الموجود من خلال الله ، بوصفه سببه الكافي ، ازداد ميله الى الاتفاق مع التجريبيين ومعاصريه من رجال عصر التنوير على أن الاستنباط الوجودي الصارم مستحيل · ولكي نفسر العالم المتناهي على أنه موجود ، ينبغي أن نلجأ في وقت واحد الى صفات ثلاث : العقل والقوة والارادة · فالعقل الالهي يستطيع أن يفسر الامكانية الباطنة للأشياء ، والقوة الالهية تفسر امكانياتها الخارجية ، أو تأسيسها في علة متكافئة موجودة · بيد أن فولف لم يدافع عن قدرة الله الا بوصفها « امكانية اخراج ـ ما هو ممكن في حد ذاته ـ الى حيز الفعل (٢١) » · أما الانتقال من هذه الامكانية الى الاحداث الفعلي ، فلا يتم الا بواسطة الارادة الالهية ـ وهنا يفترق فولف عن ليبنتس بانكاره أن تكون الارادة مجرد مصدقة على القدرة الالهية · فالارادة هي قوة الله الوجودية الأساسية لخلق الموجودات ، وهي شيء لا سبيل لنا الى تعليله على الاطلاق ، ذلك أن عقلنا لا يستطيع أن يفهم ، أو أن يدخل في نطاق أنطولوجيا الأسباب الكافية ارادة هي فعلية خالصة ومتأنية في عملياتها · ومن ثم فان العلة الأخيرة للوجود الفعلي للأشياء الممكنة تند عن المنهج العلمي الصارم ·

غير أن الفلسفة لا تقف عاجزة تماما دون هذه المهمة · فثمة فرق بين تقديم الأسباب الاستنباطية الخالصة لوجود عالم « ما » ، وبين تقديم

الأسباب المناسبة لخلق « هذا » العالم المعين • ومع أننا لا نملك مبدءا يقينيا من الناحية الفلسفية للنفاذ الى قرار الله الحر بخلق عالم ما ، الا أننا نستطيع افتراض هذا القرار ثم تقديم سبب مناسب ratio quaedam convenientiae لاختياره تحقيق هذا العالم المعين (٢٢) • وهذا السبب المناسب أو شبه — — الدافع ، يتألف من تمثل الأفضل ، أعني الجمع بين الأفضل موضوعيا ، أو في ذاته ، والأفضل ذاتيا أو بالنسبة الى الله ، وبدلا من متابعة وصف ليبنتس للسبب الموضوعي في حدود ملاء من الماهيات ، يتناوله فولف على أنه تلك المجموعة من الأفكار التى ترضى « عقله » تمام الرضا ، وتطيب لارادته من حيث هى علامة طبيعية ورمز مرئى على الكمال الالهى • وهكذا نرى فى نهاية الأمر ، أن السبب الموضوعى ليس قاهرا للفعل الالهى ، وأنه يقاس بدافع الارتياح الذاتى ، ذلك الدافع الذى يمكن أن نفترض — على نحو مناسب — (دون أن نعرفه معرفة صارمة على الاطلاق) أنه أعظم تعبير مرئي عن الكمال أو المجد الالهى •

نستطيع اذن أن نصوغ القانون المناسب باختيار الله الخاص للأشياء على هذا النحو « ما يتمثله الله لنفسه على أنه الأفضل سواء فى ذاته ، أو فى علاقته بنفسه — يكون هذا هو ما يريده (٢٣) » . أما أن هذا القانون يبقى مبدءا شكليا لما هو مناسب ، لا وسيلة الى البرهان الاستنباطى ، فهذا ما تشير اليه دعوى فولف •• (التى تتعارض هذه المرة أيضا مع ليبنتس) بأن الله يستطيع أن يخرج الى الوجود الفعل المتأني عوالم أخرى ، بالاضافة الى أفضل عالم ، بل يستطيع أن يحقق الممكنات جميعا • ولما كان الله مكتفيا بذاته اكتفاء مطلقا ، فانه يتنزه عن الاكراه الموضوعى الذى تفرضه التركيبات الماهوية • فأفضل عالم من الوجهة الموضوعية يتفق مع كماله الخاص ، ولكن الفعل الخالق يظل معجزة ووضعا حرا لشيء يكمن سببه الكافى للوجود مختفيا في الارادة المتعالية لاله حر • ومن هنا يرفض فولف اقامة الالزام والفضيلة والخير الأخلاقى الأسمى على ارادة الله ، وانما يمنحها أساسا باطنا تماما فى الطبيعة الانسانية وفى كمالها الذاتى ، حتى ولو أعادنا نشاطنا الأخلاقى الى الله •

ولقد كان المثاليون الذين أعقبوا « كانت » مبهورين بالدور الوظيفى

الذى ينعبه لاهوت « فولف » الطبيعى فى منهبه كله ، فهو (أى فولف) حين لا يكون مصابا بمشكلة الوجود الممكن التجريبى ، وبالحرية الالهية ــ يكون متحمسا للأثر الرجعى للاهوت الطبيعى فى العلوم النظرية ، ولعمله البنائى فى الفلسفة العملية (وان لم يثبت الأساس الذى يقوم عليه واجبنا) • وكان أمله معقودا على الصفات الالهية ، أو على الوقائع بوصفها الممكنات الأولى التى يمكن استخلاص معرفتنا بالأشياء استخلاصا أوليا a priori من أسبابها النهائية • ويستطيع اللاهوت الطبيعى أن يمنح العقل الخالص نورا خاصا ، وأن يمكنه من متابعة التطور الكامل لفكرة الوجود وأسبابها الكافية (٢٤) • ومن ثم يستطيع المرء أن يقيم مذهبا كاملا من الفلسفة يشمل التركيبات الجوهرية وروابط الأشياء جميعا ، والوجود الالهى ، وامكانية الأحوال الممكنة للموجودات الأخرى ، وربما استطاع أن يضع تفسيرا موحدا لوجودها الفعلى • ويرى هيجل أن تقصير فولف عن بلوغ هذا المثل الأعلى راجع الى استبقائه لارادة الهية حرة لا سبيل الى تعليلها ، كما يرجع أيضا الى تردده فى رد الوجود التجريبى الى نظرية الوقائع أو أحوال الفعلية الجوهرية • وقد رفع هيجل هذه التحفظات باخضاعه الاله والوجود للقانون الديالكتيكى (الجدلى) للمطلق •

على أن أعجب فصل فى تاريخ الفلسفة الفولفية لم يكن هو تناول « كانت » الفظ لها ، أو ما اعتراها من تحول على يد هيجل ، بل كان تغلغلها الظافر فى الفلسفات المسيحية الاسكلائية للقرنين الثامن والتاسع عشر (٢٥) . ومع أن الاسكلائيين كانوا يرتابون فى موقف فولف عن الحرية الالهية وبعض النقاط اللاهوتية الأخرى ، الا أن الكثيرين منهم رحبوا بتقسيماته للفلسفة وبمفهومه للأنطولوجيا وعلم النفس ، وباستخدامه للسبب الكافى ، وبلاهوتهالطبيعى الأساسى • وكان يبدو أن حظ اللاهوت ــ بعد أن أعيدت صياغته على نحو أكثر بعدية ــ يقدم ملاذا آمنا فى الوقت الذى كان فيه الجناح المتطرف من عصر التنوير ينكر الله ، وكان « كانت » يتشكك فى جميع البراهين النظرية على وجود الله • ولم يكن حياد فولف فى نظرية المعرفة وموقفه المزدوج من الوجود ــ يبدو هاما فى نظر كثير من الكتاب المدرسيين • وفى اللحظة التى كانت المغامرة العقلية فى اللاهوت

الطبيعى تقترب من نهايتها ، بدأ كثير من الكتاب المدرسيين يستخدمون تناول فولف غير المعتمد للاله من خلال الأسباب الكافية والضرورات الجوهرية • وحين فعلوا ذلك ، لم ينتهكوا منهج اتواقعية فحسب ، بل عزلوا أنفسهم أيضا بلا مبرر عن التيار الرئيسى فى البحث الفلسفى عن الله •

٣ ـ مذهب الألوهية العلمى عند فولتير

من الممكن أن نلاحظ فى فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ذلك الانتقال التدريجى لعصر التنوير من المفهوم الرياضى /الاستنباطى للعقل الخالص الى النظرة التجريبية للعقل وفقا للنموذج الذى تقدمه العلوم الفزيائية والبيولوجية • وقد كان لهذه النقلة تاثير ملحوظ فى الدعاوى الخاصة بامكان قيام معرفة انسانية بالله ، خاصة وأنها أشد تواضعا عند فولتير منها عند فولف • ومع أن الأول يتحدث عن اثبات وجود الله ، فان فكرته عن البرهان هى الطريق الذى يسلكه التدليل التجريبى متجنبا ـ فى نجاح ـ اية تناقضات شكلية ، ومحققا درجة عالية من الاحتمال بوصفه تفسيرا لخبرتنا • فلقد بقى فولتير غير مقتنع بسلسلة الأسباب الجوهرية التى تثبت طبيعة الله وصفاته ، وكذلك بالمحاولات التى بذلتها الفلسفات الالهية لتفسير الشر وعلاقات الله بالعالم • وفى هذا المجال يجازف ببعض الآراء الخاصة ، ويصل الى فكرة متأرجحة احتمالية عن الطبيعة الالهية •

وهناك ثلاث عقبات خطيرة تعترض أية محاولة لفهم نظرية فولتير عن الله فهما دقيقا ، وأولى هذه العقبات تقلبه فى الرأى فيما يتعلق بجوانب معينة من الطبيعة الالهية وأفعالها ولاسيما حرية الله وحضوره فى العالم • وعلى الرغم من انشغاله طيلة حياته بمشكلة الله ، فانه لم يصغ موقفه صياغة حاسمة منهجية • والصعوبة الثانية هى الاطار النزاعى الذى يحيط بمعظم نظره الفلسفى عن الله • فقد كان من الصعب على رجال الكنيسة الاعتقاد فى أن سياسة فولتير انهدامة ضد الوحى تقف دون الانكار الصريح لوجود الله ونشاطه العام فى العالم ، ويشاطرهم فى هذا الموقف المستريب من فولتير بعض المفكرين الأحرار • غير أن جملة الشواهد تدل على التزامه

المخلص بنمط من مذهب الألوهية الفلسفى يعادى المسيحية والالحاد على حد سواء • فمن كتبه ومراسلاته ، وكذلك من ذلك الاختيار المرير لاستعداده على تقبل السخرية من زملائه الفلاسفة ، يبدو لنا فولتير معتنقا للألوهية ومعاديا للوحى الخارق للطبيعة ، ومعارضا فى الوقت نفسه لأية محاولة ترد معتقداته الى نزعة طبيعية ملحدة • فهو يحاول – مع روسو – أن يشق سبيلا وعرا بين الكنيسة ، وبين مجمع «دولباك» من الملحدين •

والعامل الثالث الذى يجعل من الصعب ادراك موقف فولتير هو التراث التاريخى المعقد الذى يقتدى منه • فهو يتفق مع الانتقادات التى يوجهها بيل ضد الميتافيزيقا العقلية واللاهوت الطبيعى ، ولكنه لا يقبل نصيحة الشكاك بالعدول عن جميع النظريات الطبيعية عن الله • وبدلا من أن يتبع بيل فى مذهبه الايمانى الشاك أو فولف فى مذهبه المجدد عن الأسباب الكافية ، يتجه صوب المفكرين الانجليز من التجريبيين والتالهيين باحثا عن دافع جديد فى اللاهوت الطبيعى • وبزيارته الشخصية لانجلترا (١٧٢٦ – ١٧٢٩) وبرنامج مطالعاته الواسعة ، أحاط فولتير احاطة كافية بالآراء اللاهوتية لكل من لوك ونيوتن وكلارك وبعض المؤلهة المتأخرين من أمثال أنطونى كولينز • أما فى مسألة وجود الله ، فلم يتلق الا أقل المعونة من المؤلهة الذين كانوا معنيين أساسا بالدفاع عن تصوراتهم العديدة للدين الطبيعى وللأخلاقية • ومن ثم فقد اعتمد بصفة أساسية فى هذه المسألة على لوك ونيوتن وكلارك ، وان اختلف مع نظرياتهم التى تتعلق بالطبيعة الالهية • ولاءم فولتير بين نظرية ملبرانش عن السببية الالهية وبين طريقته الخاصة فى تفسير الشر • أما الموضع الذى أسهم فيه المؤلهة الانجليز اسهاما حاسما فى فكره ، فهو موقفه من صفات الله وعلاقته بالعالم ، وفكرة الدين الطبيعى والأخلاقية ، والحجج المضادة للمسيحية التى حفلت بها كتاباته فى الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته (٢٦) •

وهكذا كان فولتير القناة الرئيسية التى انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الانجليز من المؤلهة وأتباع نيوتن الى عصر التنوير الفرنسى • ومن كتاباته التى عبرت تعبيرا مبكرا ومدعما عن مذهبه فى

الألوهية المستند الى العلم « مقالته عن الميتافيزيقا » (التى كتبت عام١٧٣٤ ونشرت بعد وفاته) ، و « عناصر فلسفة نيوتن » (طبعة سنة ١٧٤١) • أما نظريته عن الله فقد أكدها بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات الهامة فى « المعجم الفلسفى » (١٧٦٤) ، وفى بعض كتاباته المتأخرة الأخرى مثل : « الفيلسوف الجاهل » • ومع أن تدليله الفلسفى لم يكن عميقا أو متسقا دائما الا أنه كان مثلا من أكثر الأمثلة الحاحا وأشدها تأثيرا فى فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفى بالله بمعزل عن أية عقيدة موحى بها • وكان منهجه هو أن يتحاشى التدليل الأولى الذى كان عرضة للطعن ، ولاسيما من النقد الشكاك ، وأن يقدم حدا أدنى من مذهب الألوهية بوصفه أكثر الاستدلالات الاحتمالية التى يمكن أن يستمد من العلم النيوتونى ومن الفحص التجريبى للعالمين الفزيائى والأخلاقى • وشرع فى ارتياد الطريق الذى لم يسلكه بيل أو هيوم ، وهو طريق الميتافيزيقا الاحتماليةوالمؤسسة مع ذلك على شىء من البينة التجريبية •

وكان فولتير ، فى تأكيده على المضامين التاليهية فى الفلسفة الطبيعية الجديدة ، يحذو حذو نيوتن نفسه والجيل الأول من معجبيه الانجليز • فلقد وضع نيوتن مهمة ذات هدفين للفلسـفة الطبيعية : تأكيـد أعم القوانين الميكانيكية أو الروابط الرياضية بين الظواهر ، واثبات وجود العلة الأولى اللاميكانيكية لقوانين الكون وقواه جميعـا • والفيلسوف الطبيعى يلتزم بالنوع السليم الوحيد من التدليل الميتافيزيقى حين ينتهى الى أن :

« ••• هذا النسق البديع الذى ينتظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر الا عن حكمة وتدبير كائن ذكى قادر ••• وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر فى هذا التنوع الهائل من الأجسام ، نذهب الى أن هذه العلة ليست عمياء متعسفة بل بارعـة كل البراعة فى الميكانيكا والهندسة » (٢٧) •

ويضيف فولتير فى مزيج من السذاجة والسخرية اشتهر بهما أنالعلة الأولى لا تقل حصافة عن علماء الجمعية الملكية فى لندن • ويذهب نيوتن الى

أن بداية حركة الكون وتصحيح العيوب فى العملية الطبيعية التالية فى نظام الجاذبية يتطلبان فعل ذكاء أعلى ، وارادة أسمى . وفضلا عن ذلك نستطيع أن نميز قدرة العلة الأولى وارادتها فى الحركة المنتظمة ، والاتجاه المتجانس للكواكب ، وكذلك فى أن نظام النجوم الثابتة لا ينهار ، وقد عبر جوزيف اديسون فى أبيات مشهورة عن موقف نيوتن الشائع نحو الأجرام السماوية :

« فى مسمع العقل ، تستخفها البهجة ،
وتنشد بصوت مجيد ،
لا يتوقف لها نشيد ، كلما أشرقت بنورها ،
بأن اليد التى صنعتها الهية » (٢٨) .

ولا يقتصر الأمر على هذا المستوى الكونى فحسب ، بل ينسحب أيضا على التكيف المنظم وعلى تجانس الأجهزة فى الأجسام الحية ، فهنا نلمس التدبير والتخطيط اللذين وضعهما عقل حكيم .

ويعيد فولتير تقرير هذه الحجج بأسلوبه المحكم العبارة حيث يبدو الاستدلال من الكون بوصفه عملا على الصانع الالهى أمرا يسيرا حتميا لأى عقل على المام جيد بالنظرة العلمية الشائعة . وأيا كانت الشكوك التى تثار حول الحاجة الى الله فى الفزياء الديكارتية « فان فلسفة نيوتن بأكملها تؤدى حتما الى معرفة موجود أسمى خلق كل شىء ورتبه فى حرية . فلو كان العالم متناهيا كما يقول نيوتن (وكما يقول العقل) ولو أن هناك فراغا ، اذن لما وجدت المادة بالضرورة ، وبالتالى فقد تلقت المادة الوجود من علة حرة » (٢٩) . هذا التصريح الواثق من نفسه هو الضوء الوهاج فى تأسيس فولتير العلمى لمذهب الألوهية ، وان أخفق فى اعطائه أى تماسك ميتافيزيقى .

وتؤدى الفزياء الديكارتية الى مفهوم للطبيعة بوصفها ملاء لامتناهيا ، ومن هذه الفكرة لا نحتاج الا الى خطوة قصيرة لاستنتاج أن المادة مكتفية بذاتها ، ولا حاجة بها الى الله . غير أن امكانية المادة شىء يؤكده مذهب نيوتن ، ويؤكد الحاجة الى علة عاقلة حرة تتجاوز نظام الطبيعة . ومع أن

قوانين الفزياء الرياضية ثابتة لا تتغير للنظرة المجردة ، الا أنها ليست فعالة بذاتها فعالية العلة ، ومن ثم لا يحتاج عالمنا الى أن يصدر متفقا معها • واستخدام الرياضة فى مذهب نيوتن لا يغنى عن الحاجة الى اختيار متمعن لمجموعة من القوانين يقوم به عقل أسمى ، وارادة عليا • وفضلا عن ذلك فان هذه القوانين لا تصبح فعالة فى الكون الفعلى ، الا من خلال توسط الحركة وقوة الجاذبية (التى يفسرها فولتير ومعظم أتباع نيوتن بأنها قوة فزيائية واقعية لا مجرد قانون وظيفى) • ولما كانت الحركة وقوة الجاذبية خاضعتين للتغير والنقصان فانهما ليستا شيئا كامنا فى المادة الثابتة ، وانما تأتيان اليها بتأثير فاعل عاقل حر يوجد خارج العالم المادى •

وكذلك ، ليس النظام الداخلى والاتجاه الهادف للفاعلين الماديين الا هبة سببية من الله • وقد كان فولتير مقتنعا بالحاجة الى وضع عقل هادف الى حد أنه كان على استعداد لتقبل السخرية بوصفه « رجلا أحمق » ما دام فى صحبة نيوتن (٣٠) • كما أعاد أيضا صياغة حجة لوك وكلارك الأكثر ميتافيزيقية التى تستدل من الذات الموجودة على الموجود الأبدى • غير أن ما ينطوى عليه هذا البرهان من تعقيدات يثير ارتباكه ، ومن ثم يقنع بتلك البينة أو الدرجة العالية من الاحتمال بحيث لا يتطرق الشك الى القضية القائلة : « أنا موجود ، اذن فلابد أن شخصا ما يوجد بالضرورة منذ الأزل » • وهو يلوم بسكال لأنه لم يسمح للعقل بأن يرى الله فى آيات الطبيعة وفى الانسان • وعلى المستوى الانسانى الخالص ، فان وجود الميول الأخلاقية المحددة وخاصة ما يحدونا من مثل أعلى لانصاف الغير ـ يقوم العقل شاهدا طبيعيا كافيا على تأكيد وجود اله أخلاقى خير • وهكذا يستطيع العقل التجريبى أن يخرج من الحرج الواقع بين مذهب الشك والمذهب العقلى •

ومهما يكن من أمر فان فولتير يضع حدا فاصلا بين وجود الله وبين المسائل المتعلقة بطبيعته ونشاطه السببى • وكان يريد أن يبدد الغموض والشك اللذين يحوطان المسائل الأخيرة فيحولان دون وصولها الى حقيقة وجود الله • والصعاب التى تعترضنا فى فهم كيف يتم الخلق ، وأين يوجد

الله . ولماذا يسمح بالشر... ينبغى ألا يسمح لها باضعاف تصديق الانسان بوجود علة أولى عاقلة وخيرة الى غير حد . وقد كانت قاعدة التمييز هذه بين القضايا اللاهوتية ، والحكم على كل قضية على حدة وفقا لما فيها من بينة خاصة بها — كانت هى سلاح فولتير الرئيسى فى نزاعه ضـد الماديين فى جماعة الموسوعيين ، وكثيرا مـا أدى به الحاحه عليهـا الى الاعتقـاد فى عجز العقل الانسانى عجزا تاما عن تناول طبيعة الله وعملياته : « ان صفات الموجود الأسمى اللامتناهية هوات تنطفىء فيها أنوارنا الضعيفة » (٣١). وأعلن أن ما وصف به صامويل كلارك الله من أنه يستريح ويندم ويتحدث عبارة عن أوصاف هزلية خليقة بشخصية «بانش» Punch وأنها عرضة لسخرية الماديين . وعلينا أن نعتنق لاأدرية محترمة فيما يتعلق بأى سؤال يتجاوز مجرد وجود الله وواجبنا فى عبادته بالروح . ولا يستطيع الانسان أن يعرف أكثر من أن الله يريد منه العبادة ، وأن يكون عادلا تجاه اخوانه من البشر .

وقد كان من الصعب على فولتير أن يحصر نفسه داخل هـذا النطاق الضيق ، مادام تأكيده لوجود الله يستتبع على الأقل حدا أدنى من الموقف ازاء طبيعته أيضا . وكان يعنى دائمـا بكلمة «الله» كائنـا أبديا واجب الوجود ، هو فى الوقت نفسه العلة الأولى العاقلة الخيرة لهذا الكون . وأيا كان الأمر ، فان مطالعاته لأنطونى كولينز وغيره من المؤلهة المجددين وكذلك الصدمة الأخلاقية التى أحدثها زلزال لشبونه فى سنة ١٧٥٥ ، دفعته الى أن يدخل تعديلا على موقفه الأصلى ازاء حرية العلية الالهية وخلقها التـام للعالم المادى . فالله حر ، بمعنى أن له طبيعة قادرة كل القدرة ، ومن حيث انه يستطيع أن ينفذ مشيئته دون أى اكراه من أى فاعل آخر . بيد أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الالهى المنتج : « لقد صدر العالم دائما عن هذه العلة الأولى الضرورية ، مثلما يصدر الضوء عن الشمس » (٣٢). والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية ، ولكن عن طريق الصدور الأبدى الضرورى من الناحية الفزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه . ومع أن فولتير كان دائما ناقدا متشـددا لاسبينوزا (أو على الأقل للصورة المادية المعاصرة لمذهب اسبينوزا) الا أنه طامن من

علو الاله بنظريته الحتمية فى العلية الالهية • ولقد سمح ببقاء شيء من التفرقة بين علة ضرورية أزلية وبين مسبباتها الضرورية الأزلية أيضا ، ولكنه كان يعود من حين لآخر الى الافتراض الذى يرى الله روحا تبث الحياة فى آلة العالم • وكان من العسير عليه أن يوفق بين العلو الالهى والتدفق الضرورى لفعل الله الخالق •

ولعل الدافع الذى جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الاله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعى والأخلاقى فى العالم • فعلى الرغم من أن الشر لايمكن تقليله أو اعتباره شيئا لازما لانسجام العالم ، الا أنه من الممكن النظر اليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الالهى أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا اكراه فيه • وتتألف الربوبية عند فولتير فى انكاره أن الحرية الالهية مسئولة عن عالمنا ، اذ ينبغى تبرئة الله من أية مسئولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعى على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببى المحدد باطنيا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الانسانى • وعلى هذا النحو يجدد فولتير ما أكده ملبرانش من أن كل شيء فى عالمنا هو من فعل الله على مخلوقاته ، بل يتساءل فولتير عما اذا كانت ضرورة الفعل الالهى لا تفرض شيئا من القيد على قدرة الله• فقد تكون القدرة الالهية أعلى ما تكون بالقياس الينا من حيث أنها ليست خاضعة لأى مؤثر أجنبى عنها ، ولكنها قد تكون مع ذلك محدودة على نحو باطنى داخل ما يمكن أن يفعل وفق قوانين نيوتن الميكانيكية • وهكذا يمكن أن ننظر الى الله الخير على أنه لامتناه من حيث الوجود الزمنى ، متناه من حيث القدرة والمعرفة والحضور • وفى أحيان أخرى ، حين يعقد فولتير المقارنة بين الله والانسان بدلا من أن يبحث عن حل لمشكلة الشر ، يقرر — على نحو قاطع — : « أن الله هو وحده الذى يمكن أن يكون كاملا، أو بتعبير أفضل، الانسان محدود، أما الله فغير محدود»(٣٣) وهكذا يتأرجح بين تأكيد الحتمية المتناهية بالنسبة للانسان والله معا ، وبين الدفاع عن كمال الله اللامتناهى وتعاليه فى مضاد كل ما هو متناه وانسانى•

وهذا التردد ينبع أساسا من الطابع اللاميتافيزيقى تماما لتدليل فولتير على وجود الله وصفاته • وهذا التدليل قائم على شواهد النظام والتدبير

الهادف ـ تلك الشواهد التى تقدمها العلوم الميكانيكية والبيولوجية والملاحظة العادية ، غير أنه لا يخضع هذه المعطيات لأى تحليل ميتافيزيقى متميز فى حدود المبادىء المقومة للكائنات الموجودة وميلها صوب كمال مناسب ، أو صوب الخير . وهكذا يفشل المؤلهة العلميون من أتباع نيوتن ـ كما سبق أن لاحظ فولف ـ فى اثبات الامكانية الجذرية للعالم فيما يتعلق بوجوده كله . ويتلازم قبول فولتير للحتمية الانهية فى الفعل مع رايه فى أن المادة نفسها أزلية ، وأنها جوهر لم يخلق يدخل عليه الله الصور والتكيفات المنظمة للعالم التى هى موضوع تجربتنا ووصفنا العلمى . والله فى هذه الحالة صانع أكثر منه علة كلية أو خالق . وتأكيد عليته يبقى احتماليا بقدر ما تبقى التفسيرات العلمية الباطنة للمادة ناقصة . وبالتالى فقد ترك فولتير موقفه عرضة لنقد دولباك الذى سلم بالطابع الامكانى للأشياء الجزئية ، وان أنكره على الطبيعة ككل . وحتى على افتراض أن نظام نسقنا المادى يعتمد على علة موجودة خارج العالم ، فان استدلال فولتير على طبيعة الله ليس أقوى من تناوله للعالم المادى ، ولأن النظام يعنى بالنسبة اليه فى المحل الأول ترتيب الأجزاء فى المادة السابقة فى الوجود ، فهو لا يستطيع أن يستدل من « العالم ـ الآلة » المتناهى الا على صانع متناه وضرورى على أكثر تقدير . وربما كان الصدى الكامن للتراث المسيحى عن الله هو الذى جعل عقله غير قانع بمثل تلك الألوهية ومفتوحا فى أحيان أخرى على علة لامتناهية حرة خلاقة لا يستطيع مع ذلك اثباتها أثباتا محكما بمنهجه ونقطة بدايته .

واللاهوت الطبيعى الذى يعتنقه فولتير وأنصار نيوتن ميتافيزيقى بذلك المعنى المحدود الذى وضعه نيوتن نفسه : اذ يصل الى علة واقعية أولى متميزة عن القوانين الرياضية وعن الفاعلين الفزيائيين الافتراضيين فى الكون المادى . وبهذا المعنى تشير كلمة « ميتافيزيقى » الى موضوع الاستدلال فحسب ، ولا تخصص شيئا عن الطريقة الدقيقة للنظر الى المعطيات التجريبية وعن اجراء الاستدلال الخاص بوجود الله . ولأن تدليل فولتير عن الوجود الالهى هو فى بساطة امتداد على درجة عالية من الاحتمالية للفلسفة الطبيعية الى مجال الفاعلية النهائية ، فانه لا يملك ضربا برهانيا

من الوسائل الميتافيزيقية لحل أية قضايا متنازع عليها عن طبيعة الله ونشاطه وعلى الرغم من بغضه الشديد لمذهب التجسيم anthropomorphism فانه لا يجد مفرا فى النهاية من أن يعزو الى الله نفس حتمية الفعل وتحديد القدرة اللذين ينتميان الى مفهومه عن الانسان ٠

وهذا الافتقار الى حسم المشكلات الذى يتسم به اللاهوت الطبيعى ـ كما تقيمه ميكانيكا نيوتن ـ قد أرغم فولتير على البحث عن تدعيم مركزه فى مطالب الانسان الأخلاقية ، فألحق بمذهبه العلمى فى الألوهية بعض الاعتبارات العملية ٠ فالميتافيزيقا ينبغى أن تعاد مرة أخرى الى الأخلاقية ، كما كتب فى رسالة الى فردريك الأكبر ٠ والأخلاقية نفسها تستند الى الميول الباطنة فى الطبيعة الانسانية ، لا الى مذهب الألوهية ٠ وهذا المذهب ـ ينتفع ـ على العكس من ذلك ـ بطريقتين متميزتين من ارتباطه بالواقع الأخلاقى ٠ فهو يجد أولا : فى دوافع الانسان الأخلاقية حجة يضيفها الى حساب الله ، العلة الأولى الموجودة ، فهو المصدر النهائى لميولنا المشتركة نحو الحب والعدالة والمعرفة المتبادلة والتوافق ٠ وثانيا : تعمل اهتمامات الانسان الأخلاقية على تثبيت العقل الذى يتطوح فى خضم المتنازعات الخاصة بالطبيعة الالهية ٠ وتستطيع احتياجاتنا الأخلاقية ـ كما لاحظ بسكال وروسو أيضا ـ أن تؤثر تأثيرا حاسما فى التدليلات الاحتمالية فى اللاهوت الطبيعى ، وبذلك تمكننا من الاغضاء عن بعض المسائل ، وأن تقدم تصديقا أخلاقيا راسخا على مواقف أخرى من الله ٠

وثمة نظرة واحدة محددة عن الطبيعة الالهية ، وان لم تؤلف أساس الأخلاق ، الا أنها تقدم سندا قويا للقرارات الأخلاقية ، وبالتالى تبين صلة الله بهذا المجال من تجربتنا الذى يقوم فيما وراء نطاق العلوم الفزيائية : « يبدو لى أن الموضوع العظيم ، والاهتمام الكبير لا يتصل بايراد الحجج الميتافيزيقية ، وانما يتعلق بتقدير ما اذا كان من واجب المرء من أجل خيرنا المشترك ـ نحن الحيوانات البائسة المفكرة ـ أن يسلم باله يعاقب ويثيب ، ويكون بمثابة رادع وعزاء فى نفس الوقت ، أو من واجب الانسان أن ينبذ هذه الفكرة فنترك أنفسنا للمصائب تنوشنا دون أمل ، ونقترف جرائمنا

دون ندم ؟ » (٣٤) • ان الله نفسه هو المصدر النهائي لهذه الفكرة الكلية الفعالة أخلاقيا عن الله بوصفه الحاكم الخير القادر لهذا العالم ، والحكم الأخلاقي على أفعالنا الخيرة والشريرة التي نسرها في ضمائرنا • ومع أن فولتير ظل غير مقتنع شخصيا بلامادية الروح ، أو بالخلود ، فقد اعترف بأن لفكرة الخلود نفعا أخلاقيا عظيما في تنظيم المجتمعات العادية ، ولكنه لم يحل اعتقاده في الله قط الى مجرد وهم نافع للأخلاقية الفردية أو الاجتماعية، رغم ما ينطوي عليه من فائدة معترف بها •

وأيا كانت الصعوبة التي تعترض التوفيق بين الحتمية الشاملة والمفهوم الأخلاقي عن الله بوصفه قاضيا ، وعن الانسان بوصفه ملتزما بالعدل ، فان فولتير قد استخلص هذه النتيجة ، وهي أن ثمة عناية عامة تعمل في الكون• بل لقد ذهب الى حد الاتفاق مع عدوه اللدود بسكال في أن القلب يتطلع الى الله تطلعا خاصا بوصفه الرب الخير العادل الرحيم بعباده • ومن ثم ، فقد افترق عن أولئك المؤلهة القلائل الذين كانوا ينظرون الى الله بوصفه مجرد علة أولى متباعدة ، لا تعطي الانسان أي قانون أخلاقي ، وتبقى غير عابئة بسلوك الانسان الراهن • وفي مقابل هذا النمط من المؤلهة ، أدرج فولتير نفسه ألوهيا أو « انسانا يؤمن ايمانا راسخا بوجود كائن اسمى ، وهو خير كما هو قادر ، وهو الذي صور الكائنات الممتدة والنباتية والشاعرة والمفكرة جميعا ، وهو الذي يعمل على استمرار أنواعها ، وهو الذي يعاقب على الجرائم دون قسوة ، ويثيب الأعمال الصالحة بفضله»(٣٥) ومع ذلك تبقى العناية الالهية نشاطا عاما داخل اطار قوانين الطبيعة التي يستنها الله • ولا يستطيع الناس أن يعرفوا أية أوامر خاصة للعناية الالهية فيما وراء الأخلاقية الكلية للعقل ، ولمذهب الألوهية اللاقطعية nondogmatic الذي يقيم الدين الوضعي •

وهنا تتضح الحافة النزاعية لنظرية فولتير عن الله وضوحا لامزيد عليه ، وعداؤه لأية دراسة ميتافيزيقية منهجية لطبيعة الله يرجع في شطر منه الى رفضه لأي وحي متميز عن بينة العالم الطبيعي مع اعترافه بوجود الله •

ومن ثم فقد كانت مصادره الوحيدة للوصول الى الحقيقة المتعلقة بالله هي شواهد العلم الميكانيكي والبيولوجي والقانون الأخلاقي الخاص بالعدالة المشتركة بين الناس جميعا • وتمسك بموقفه الألوهي في هذا الحد الأدنى، لا على سبيل الحيطة الفلسفية فحسب ، بل أيضا بسبب متطلباته النزاعية في حملته الأخيرة على المسيحية • وهكذا قدم فولتير أول مثل على الأثر المجدب الذى يمكن أن يحدثه التناول اللاميتافيزيقي ، مصحوبا بموقف عدائي ازاء الوحي الخارق للطبيعة على فلسفة الله •

٤ ـ الالحاد العلمي عند دولباك وديدرو

كان خصم فولتير الرئيسي بين الموسوعيين هو : البارون بول هنرى تيرى دولباك Baron Paul Henri Thiry d'Holbach (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) الذى كان يتباهى بأنه « العدو الشخصي للاله » ، وهو أيضا الذى سره أن يقدم هيوم (الذى لم يلتق قط بملحد حقيقي) الى حفل غداء يضم خمسة عشر ملحدا وثلاثة من أصحاب العقول المضطربة (٣٦) • ولم يكن هيوم انجليزيا متعجرفا كما ظن دولباك ، اذ كان يؤمن بأن أى نوع من الاعتقاد يتغلب عادة على الشك ، وأن الملحد المتحمس يلتزم التزاما حاسما ، وبالتالى فان مذهب الشك المتسق أمر نادر الوجود • وقد تعجب هيوم ـ كما تعجب المؤرخ ادوارد جيبون ـ بالطابع الدجماطي للالحاد الذى يعلنه «نادى دولباك» وكان الدليل على لاوجود الله فى نظر هذه الجماعة من القوة والوضوح بحيث لا يصدق بمذهب الألوهية الا مأفون أو جبان ، بل انها تدين من يتخذ موقف التحفظ الشكاك •

وكان كل من فولتير ودولباك يرى أن العلوم الطبيعية حاسمة في تحديد موقف الانسان من الله ، ولكنهما اختلفا اختلافا عنيفا حول النتائج الدقيقة المترتبة على اللاهوت الطبيعي • فبينما كان فولتير يدافع عن مذهب فى الألوهية ذى طابع احتمالى حذر ، كان دولباك حريصا على اقامة مذهب محدد للالحاد على المرحلة المعاصرة له من البحث العلمي • ولم يكن ينظر الى التطورات الجديدة فى الميكانيكا وعلم الأحياء على أنها تشير الى أن المفهوم

العقلانى الوظيفى لله قد استنفد أغراضه فحسب ، بل على أنها تستبعد أى برهان على وجود الله استبعادا قاطعا • وأقوى دفاع له عن الالحاد العلمى مبسوط فى كتابه الشهير « نسق الطبيعة » (١٧٧٠) ، وهو كتاب يبلور الأدب المادى المستخفى فى القرن الثامن عشر •

وبعض نقده هزيل ، اذ أنه يتناول مواقف ديكارتية لم تعد رئيسية فى الفلسفة ، فهو يبين مثلا أن فكرة الله ليست فطرية ، ويقول ان التصديق العام بوجود الله قد لا يعنى أكثر من الرعب العام ازاء كوارث الطبيعة ، مصحوبا بجهل القوانين الطبيعية • ويخالف ديكارت فيقول اننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله من فكرتنا عنه ، مثلما لا نستطيع أن نصل الى نتيجة وجودية من مجرد فكرتنا عن أبى الهول • ويرد على الحجة القائلةبان فكرة الله متميزة عن لزوم الوجود بالضرورة عنها ، بأن كائنا متناهيا ماديا كالانسان لا يستطيع أن يكون فكرة ايجابية حقيقيــة عن كائن لامتنــاه ولامادى • وهذا الرد يستند على افتراض أن قوتنا العقلية شكل معقد من الادراك الحسى محصور تماما فى المادة • كمــا يناقش دولباك التدليــل الدائرى عند ملبرانش الذى يجعل معرفتنا بوجود العالم المادى معتمدة على الايمان بكلمة الله ، ثم يثبت وجود الله بالعالم المادى •

ومهما يكن من أمر فان المركز الحيوى لمذهب الألوهية فى القرن الثامن عشر ، يتأثر بخط آخر من النقد الموجه ضد نيوتن وكلارك • ودولباك يعامل الأول معاملة تصل الى حد الازدراء ، قائلا : « ان نيوتن الجليل لا يزيد عن كونه طفــلا حين يغــادر الفزياء والبرهان ، ليضــــل فى مناطق اللاهوت الخيالية (٣٨) » • فالطبيعة لا تحتاج فى نظر دولباك الى أن تعد عملا يتطلب صانعا عاقلا متعاليا ، بل على النقيض من ذلك ، يرى من البديهى ألا تكون الطبيعة عملا ، بل كلا موجودا بذاته • ونظام الأشياء المزعوم فى الطبيعة ليس أكثر من اسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة التى تحدث لتحبيذ ميولنا • ومن الممكن تفسير كل شىء تفسيرا كافيا بقوى الجذب والتنافر فى المادة نفسها ، دون افتراض ، أى اله على هيئة طاغية روحى قوى يتحكم فى عبيده • وحين يلتفت الى تناول كلارك الحدثى

للوجود الالهى وطبيعته ، يقوم بحيلة عجيبة ؛ اذ يذهب الى ان كل ما يقوله كلارك وغيره عن الله يصبح معقولا وصادقا فى اللحظة التى يتحول فيها الى مفهومه الخاص عن الطبيعة المادية • فالمادة هى وحدها الموجودة منذ الأزل، وهى التى تقوم بكل الأعمال التى نعزوها الى الله •

ووراء هذا النقد لمذهب فى الألوهية قائم على العلم ، يكمن مفهوم للطبيعة يصنعه دولباك فى سلسلة من التعريفات والمسلمات فى مستهل « نسقه » ، وفكرته الأصيلة عن الطبيعة بوصفها كلا عظيما قائما بذاته ، لا يمكن أن يقوم شيء آخر خارجه •• هذه الفكرة ما هى الا نسخة مادية من مذهب اسبينوزا • ومن خلال التعريف البديهى يوضع الواقع معادلا للمجموع الطبيعى للمادة والحركة بحيث يستبعد مقدما كل ما هو روحى ومتعال عن الطبيعة بوصفه وهما . فاذا سلمنا بهذه المقدمة الشبيهة بمقدمات هوبس ، استطاع دولباك أن يحدد فى يسر أصل الحركة • اذ لما كانت الطبيعة المادية كلا هائلا يشمل كل العلل الفاعلة ، فان المصدر الأصلى للحركة لا يمكن أن يكون الا المادة نفسها •

« وهكذا ، تتضمن فكرة الطبيعة بالضرورة فكرة الحركة • ولكن قد نتساءل : من أين تتلقى الطبيعة هذه الحركة ؟ واجابتنا هى : من نفسها ، لأنها كل « عظيم » ، وبالتالى لا يمكن أن يوجد شيء وراءها • ونحن نقول ان الحركة طريقة فى الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة ، وان المادة تتحرك بطاقتها الخاصة ، وان حركتها ينبغى أن تعزى الى القوة الكامنة فيها ، وان تنوع الحركة والظواهر الناتجة عنها ، تصدر عن تباين الخصائص والصفات والتركيبات التى توجد أصلا فى المادة الأولية التى تعد الطبيعة تجميعها لها (٣٩) » •

المادة هى المعمل الأبدى الهائل الذى يزود نفسه بالمواد والطاقات ونماذج الفعل ، والمنتجات • وليس نظام الطبيعة بأكثر من السلاسل المنتظمة الضرورية للعلل المادية دون أى مولد عاقل •

أما أشد الدعاوى تحديا ـ فيما يتعلق بالمذهب النيوتونى فى الألوهية ـ فهى الدعوى القائلة بأن الحركة ترجع فى أصلها الأولى الى المادة وحدها . ويدين دولباك بهذا الاقتراح مباشرة الى المؤله الأيرلندى المجدد جون تولاند John Toland الذى رفض الفكرة الديكارتية عن المادة بوصفها امتدادا جامدا لا يتلقى الحركة الا من الخارج . وهذا الاقتراح يعنى أيضا تصحيحا لنيوتن ، ما دامت الحركة ليست كامنة فى المادة فحسب ، بل خاصية جوهرية من خصائص المادة ، كما أنها تدين لها بدافعها الأولى . وانتهى دولباك بعد أن زاوج بين هذا الرأى وبين تفسيره النفسى لنظام الطبيعة ـ الى أن الميكانيكا النيوتونية المعدلة تلغى الحاجة الى الله . وبحث عن مزيد من تأكيد نزعته الطبيعية الملحدة فى بحوث جون نيدهام John Needham البيولوجية ، وفى نظريات ج . اى . شتال G. E. Stahl الكيمائية . فمن الأول ، رحب دولباك ـ فى حرارة ودون نقد ـ بنظرية التولد التلقائى كبرهان على القوة الحيوية الباطنة فى الطبيعة ، ورأى فى آراء شتال عن النزعة الذرية والقرابة الكيمائية ، والفلوجيستون (*) Phlogiston شاهدا بارزا على قوة المادة الكامنة لتقديم نماذجها الخاصة فى التباين والقوى الدينامية .

واضاف دولباك الى هذه الحجج نظرية فى المعرفة الانسانية تتسم بأنها ذات طابع يدور حول نفسه الى حد ما ، وبأنها تتصل اتصالا غامضا بالدعوى الرئيسية فى المذهب المادى (٤٠) . ففى التعريف المعطى للطبيعة ، ليس العقل الانسانى الا حالة متطورة من العملية المادية . والطبيعة نفسها لا تفكر ، ولكنها تولد كائنات مفكرة عن طريق تنظيم المادة فى أجسام حية لها قوى الاحساس . ويتفق دولباك مع لامترى فى أن أفكارنا تعتمد اعتمادا باطنا على الحواس ، وبالتالى لا يملك الانسان قوة عقلية أو طبيعية روحية تتعالى على المادة . وثمة نتيجة مزدوجة تؤيد الالحاد ، فالانسان لا يستطيع ـ عن طريق أفكاره ـ أن يتصور حقا كائنا الهيا لا ماديا ، كل ما يستطيعه

(*) مادة كيميائية وهمية كان يعتقد ـ قبل اكتشاف الاكسجين ـ أنها مقوم أساسى من مقومات الأجسام الملتهبة (المورد ص ٦٨١) .

هو أن يشخص الصفات الانسانية فى صورة مكبرة • ومن الناحية المقابلة، لا يستطيع الاله اللامادى أن ينقل معرفة نفسه الى الانسان ، اذ لن يكون قادرا على تنبيه الحواس لتقوم بتقديم الأفكار المناسبة • والطابع الدائرى فى هذا التدليل يرجع الى أن دولباك قد أقام نظريته فى العقل الانسانى على ماديته الملحدة ، ثم استخدم هذه النظرية سلاحا رئيسيا ضد الالحاد • كما يتسرب أيضا ضرب من اللبس فى حجاجه ، اذ قد ينتهى المرء اما الى لاوجود الاله ، أو الى مجرد العجز المتبادل فى الاله والانسان عن الاتصال فى المعرفة أحدهما بالآخر • ويظل الاحتمال اللاأدرى الأخير مفتوحا على الرغم من اختيار دولباك القوى للالحاد •

وقد كانت عقليـــة دنيس ديـدرو Denis Diderot (١٧١٣ ــ ١٧٨٤) أشد تعقيدا فى جميع المجالات من عقلية دولباك ، وأكثر مرونة • فقد أقام فى « الأفكار الفلسفية » (١٧٤٦) قضية التأليه على أسس من النزعة الغائية البيولوجية بدلا من الميكانيكية الكونية • غير أن عوامل شتى أدت به الى مناصرة النزعة الطبيعية الملحدة(٤١) فقد قبل ــ كمعظم المتعاونين معه فى الموسوعة ــ أن تكون المعرفة العلمية البحتة والتطبيقية هى المعيار • فاذا قيست فكرة الله بهذا المعيـار ، بدت عقيمة أشـــد ما يكون العقم ، اذ لا سبيل الى استخلاص أية استدلالات منها لزيادة المعرفة العلمية والتحكم فى الطبيعة • ومن المؤكد أن اله الديكارتيين الوظيفى عقبة كأداء فى سبيل التقدم العلمى ، ومن ثم ينبغى تنحية الاله من ميدان البحث العلمى حتى يستطيع هذا البحث أن يحقق استقلاله ومنهجه الباطنى •

وقد سلم ديدرو بالافتراضيين القائلين بحركة الطبيعة الذاتية الخلاقة، وبالحساسية الشاملة للمادة ، وأهاب بالتولد التلقائى عند « نيدهام » وبالجزئيات العضـوية عند بوفون Buffon وبالبولب (*) Polyp عند ترمبلى Trembley كشواهد على أن الطبيعة تنتج قوتها التخميرية الخاصة

(*) اسم يطلق على أشكال من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحوه [المورد ص ٧٠٦] •

وتركيبها العضوى واستمرار أشكالها • وأراد أن يستبدل بالآلة النيوتونية الجهاز العضوى الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة المسيطرة فى تفسير الكون . وأدى به هذا التحيز البيولوجي الى انكار كل أساس علمي للاستدلال التجريبي على الله ، والى أن يبجل الطبيعة الحية بنوع من العبادة الدينية • وأيا كان الأمر ، فقد كان ديدرو أكثر من دولباك وعيا باسهام الخيال الرومانسي في هذا المفهوم عن الملأ الأبدى المحرك لذاته للمادة الحساسة • ولهذا كثيرا ما اسبغ ثوبا من الحلم أو الحوار على آرائه الملحدة والكونية •

أما فى المجال الأخلاقى فقد اتفق ديدرو ودولباك على أن اللذة والألم ، وكذلك الحاجات الاجتماعية ، هى الدوافع المتحكمة فى السلوك الانسانى • وتعبر الحتمية الدينامية للطبيعة عن نفسها فى الدوافع الجمالية والأخلاقية الانسانية ، بحيث ينبغى الاطاحة بالله والدين من أجل الالتزام الأخلاقى والنظام المدنى • ولقد كان ديدرو على استعداد لالغاء دين المؤلهة الطبيعى — وكذلك المسيحية — فى سبيل الانسجام الاجتماعى واستغلال الموارد الطبيعية ؛ ومع ذلك فان ديدرو لم يشارك دولباك قط فى اقتناعه بالنزعة الطبيعية الملحدة كتفسير شامل للواقع ، بل استبقى كثيرا من الشكوك فى مدى كفايتها الحقيقية لاستيعاب الخبرة الانسانية فى جملتها ، والظروف التاريخية الأخرى التى قد تختلف عن ظروف عصره • « أكاد أجن من كونى مقتنعا بفلسفة شيطانية لا يملك عقلى الا تصديقها ولا يملك قلبى الا رفضها (٤٢) » • هذا الصراع بين العقل والقلب لم ينته أبدا عند ديدرو الذى برهن على أنه نموذج مميز لمحنة عصر التنوير ازاء الله •

ولم يكن فولتير ليسمح بأن تمضى قضية الالحاد دون تحد • ففى «أسئلة عن الموسوعة» (١٧٧٠ — ١٧٧٢) ، وفى غيرها من الكتابات المتأخرة ، حلل موقف دولباك بسخريته اللاذعة المعهودة • وكان اعتراضه الأساسى هو أن دولباك يدعى أنه وصل الى اليقين الهندسى فى مجال الميتافيزيقا والأخلاق ، على حين أن المذهب اليقينى مستحيل • وفى جميع القضايا الحاسمة ، يصادر دولباك على المطلوب الذى يحاول اثباته فى انتظاهر • فهو يثبت مثلا أن الطبيعة ليست من صنع عقل بأن يضع وجودها الذاتى ،

الذى هو بالذات موضوع النزاع • وبالاضافة الى ذلك يتمسك بغموض فكرته عن المادة والحياة بحيث لا يستطيع المرء أن يختبر صحتها بالرجوع الى أية بينة محددة أو معيار للبرهان • والأمثلة العلمية التى يوردها دولباك غير موثوق فيها فى بعض الأحيان ، كما أنها لا تسمح أبدا بأى تعميم شامل عن طبيعة المادة ؛ ويظل تفسيره لأصل الحركة والحياة عبارة عن « ربما » افتراضية غير محددة تخلو من كل تعليل دقيق ، لكيف تستطيع المادة غير العاقلة أن تخلق العقل ، أو ماذا يمكن أن يكون عليه الأصل النهائى والمدى السببى للنماذج الصورية المتباينة فى المادة • وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن قادرا على اثبات امكانية العالم (أو الطابع الممكن للعالم) ، الا أنه يستطيع على الأقل أن يتحدى افتراض دولباك غير المعتمد بأن البينة العلمية تبرهن على اكتفائها الذاتى •

ولقد ركز فولتير بوجه خاص على الحجج المعرفية والادراكية التى تؤيد الالحاد • فالحجة القائمة على الحاجة الى تحريك الحواس لاثارة الأفكار فينا تفترض أن هناك نمطا واحدا من النشـــاط العلى هو : الحركة المادية • وما من تناقض ــ بل ثمة شواهد تؤيد ــ الرأى القائل بأنه « اذا كان الله كائن قادر قدرة شاملة تدين له بحيــاتنا ، فاننا ندين له أيضــا بأفكارنا وحواسنا ، كأى شىء آخر (٤٣) » • أما أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئا أكثر من ذلك عن طبيعة العلة الأولى العاقلة الأبدية ، ولانستطيع أن نستنبط شيئا من طبيعة الله عن العالم المادى ــ فهذا لا ينهض أساسا لانكار وجوده ونشاطه العلى العام • وعدم جدوى فكرة الله من الناحية العلمية بوصفها أداة استنباطية فى العلوم الطبيعية (وهى نقطة أبرزها ديدرو) لا يستبعد ضرورة القيام باستدلال استقرائى على على وجود الله الواقعى ، واظهار شىء من التبجيل له • ولا ينكر فولتير أن الأخلاقية يمكن أن تقوم على أساس طبيعى تماما ، ولكنه أضاف مرة أخرى أن ميولنا الأخلاقية الفطرية ما برحت تطلب إســتدلالا ســببيا على الله بوصــفه خالقها • ووجد من غير المعقول أن يستبدل الاحتمالات القوية التى تؤيد منصب الألوهية بتلك الدعاوى الافتراضية التى تدعيها النزعة الطبيعية الملحدة •

٥ ـ اعتراف روسو بالايمان

وصف جان جان روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) نفسه ـ في تحليلاته الذاتية المتعددة بأنه بمتجول وحيد ، وحالم في ميدان الفكر ، وبأنه عقل غير منهجي يفتقر الى الاتساق ، وتغلب عليه المشاعر الدفاقة في كثير من الأحيان • ومع هذا كله فقد كان نقده الأخلاقي بمثابة العنصر المذيب القوى للنظام الاجتماعي القديم ، وللحركة الموسوعية على السواء • وقد استخدم ضدهما تفرقته الأساسية بين الانسان « المصطنع » الذى أفسدته أساليب المجتمع الجائر والعقل المجرد ، وبين الانسان « الطبيعي » الذى يتبع دوافع قلبه ، سواء في معاملاته الاجتماعية أو في نظره العقلي • ولم يكن روسو في تمسكه بالانسان الطبيعي الأخلاقي مدفوعا بنزعة بدائية متوحشة أو لا عقلية ، بل مدفوعا بحاجته الى معيار نقدى في تقويم المجتمع الحديث وفلسفته ؛ وأفاده ذلك في تأكيد العوامل الدينامية من حرية وضمير وعاطفة وعقل عيني لاعادة تشكيل الانسان •

وفي أثناء تقديمه لصورة الانسان الطبيعي افترق روسو عن فولتير وجماعة الموسوعيين الملتفين حول ديدرو ودولباك ، ولم تكن معاركهم الحامية راجعة الى حزازات شخصية حقيقية أو متوهمة فحسب ، بل الى اختلافاتهم الفلسفية الشكلية أيضا • ومن الأمور ذات الدلالة ، أن مشكلة الله كانت في مقدمة المنازعات التي دارت حول روسو ، اذ كانت هي السبب النظرى الرئيسى لما حدث من خصومات • ففي رسالة بعث بها الى فولتير سنة ١٧٥٦ ، اختلف مع « حكيم فرناى » في معالجته للشر وللعناية الالهية في قصيدته عن زلزال لشبونه • فعلى فرض أن الحل التفاؤلي المتطرف (« كل شيء حسن ») حل متهافت ازاء الشرور الواقعية جميعا الا أن هذا لا يسوق المرء الى انكار حرية الله وقدرته اللامتناهية • ومن الممكن اعتناق تفاؤل معتدل (« الكل حسن في جملته ») ، حين يتأمل المرء نتائج الحرية والنظام • والمصدر الوحيد للشر الأخلاقي هو الحرية الانسانية ، لا الحرية الالهية • فالله يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسئولية اصلاح أنفسنا ، ومسئولية حماقاتنا وسيئاتنا أيضا • ووجود نسق مادى معين ينطوى

فى وجوده نفسه على شىء من الشر الفزيائى ، ومع ذلك فان حساسية الانسان بالنسبة لمشكلة الشر يمكن أن تنشأ داخل سياق الاعتقاد فى نظام العالم وفى العناية الالهية ٠

وفى ختام رسالته الى فولتير ، يؤكد روسو أن « كل دقائق الميتافيزيقا لن تجعلنى أشك لحظة واحدة فى خلود النفس وفى العناية الالهية الرحيمة ، فأنا أشعر بها ، وأعتقد فيها ، وأريدها ، وأرجوها ، وسوف أدافع عنها لآخر رمق من أنفاسى (٤٤) » ٠ وهناك سمتان بارزتان فى هذا الاعلان للعقيدة : مضمونه ، والطريقة التى آكد بها ٠ فروسو يتفق مع ملبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة ، ومن العبث أن نتوقع منه داخل المنظور الزمنى أن يمنح الانسان استثناءات خاصة ٠ ومع ذلك فان المفهوم الأخلاقى لله يتطلب أن تصل العناية الالهية الى الانسان الفرد ، وأن تضمن له فى النهاية معاملة عادلة ٠ فالله أشبه براعى الأرواح عند أفلاطون : وعنايته لا تشمل الجنس البشرى بوجه عام فحسب ، بل الشخص الفردى فى مصيره الأبدى ٠ وبالنظر الى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقى للعدالة النهائية ، يلزم الخلود الشخصى عن تنظيم الله للكون وفقا لعنايته الالهية ٠ وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاء اجتماعيا ووهميا خالصا ، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية ـ دينية ، مرتبطة بقيمة الانسان الفردى الفريدة ، وبعدالة الله وخيريته ٠

وقد جعل روسو من تأييده للخلود ، وكذلك لوجود الله وعنايته فعلا من أفعال « الشعور الباطنى » أو « الايمان الطبيعى » (٤٥) ، وهدفه هو نقل المناقشة كلها التى تدور عن الله والانسان من أرض « العقل المستنير » ـ الذى هو قوتنا الذهنية مستخدمة بمعزل عن المشاعر والضمير والارادة ، مثل هذا العزل قد يكون وسيلة منهجية نافعة فى الدراسة العلمية للموضوعات المادية ولكنه لا يتلاءم ودراسة الوجود الشخصى لله والانسان ٠ والعقل المجرد يبقى فى توازن بين الاحتمالات المختلفة ، دون أن يكون قادرا بنفسه على التصديق الحاسم على أى موقف ؛ فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعا يتعلق بالقضايا الرئيسية فى الألوهية حتى يرجع الى سياق ميول

الانسان العاطفية وضميره • وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلا من الدراسة الميتافيزيقية للبينة ، وذلك فى محاولة للتغلب على جمود عصر التنوير فيما يتعلق بالله •

وحين يتعلق الأمر باثبات وجود الله وطبيعته الخاصــة ، على العقــل أن يقبل هداية القلب ، وأن يسمح لنفسه بالتأثر بمبادىء وشواهد مشاعرنا وخبرتنا الأخلاقية من حيث انها تؤثر فى الطبيعة وفى الانسان • وايمان روسو قوة طبيعية ، وليس فضيلة خارقة للطبيعة ؛ وهذا الايمان لا يعارض العقل ولكنه يمنحه يقينا لا يمكن أن يأتى من التدليل المجرد الموضوعى وحده • ويجد روسو فى اهابته بالقلب والشعور الباطنى - اجابة على بيل وعلى الموسوعيين معا • وبسبب الصيغة الطبيعية للايمان وتكامله مع العقل، جعلت اهابة روسو موقف بيل من الصراع الدائم بين الايمان الخارق للطبيعة وبين العقل ، شيئا باليا ، كما أن احتواءها على عنصر عاطفى وارادى قدم عامل اليقين المطلوب للخروج من ذلك المأزق بين احتمالات فولتير واحتمالات دولباك وديدرو • ولم يكن الموقف كما يراه روسو هو الطابع الاحتمالى للبينة بقدر ما هو العزل المصطنع للعقل عن جذوره الممتدة فى تصديق البينة المتاحة عن الله والروح • وهذا هو سبب تلك الورطة • والايمان لا يحول الاستدلال الألوهى الى برهان ، ولكنه يمكن العقل من التصديق راسخا يقينيا على هذا التفسير للوجود بوصفه متفقا أشد الاتفاق مع شعورنا الدينى ومطلبنا الأخلاقى •

ولا يتجشم روسو فى أية قضية من قضايا الفلسفة ذلك العناء الذى يعانيه لترتيب أفكاره فيما يتعلق بوجود الله وطبيعته • وهو يعرض فى مقالته الطويلة : « اعتراف بالايمــان من قس سافوا » التى أدخلها عند نقطــة اســتراتيجية من روايته « اميــل » (١٧٦٢) هنــاك حيث عالج مبادىء التربية (٤٦) • وقد مكنه قالب الرواية من التعبير على نحو متجسد ، وبذلك يثير استجابة شخصية فى قرائه الذين يطلب منهم أن يتحققوا من صدق حججه بقلوبهم أو بتجاربهم الباطنة • ولمــا كانت « اميل » تصف أيضا المثل التربوى الأعلى للمؤلف ، فان لهذا تأثيرا هاما فى دور العقل فى البحث

الألوهى • وكثيرا ما يستهين روسو بالعقل بوصفه مصدرا للمغالطات والأوهام ، غير أن هذه الاستهانة لا تنطبق الا على الاستخدام الفاسد الزائف للعقل فى المسائل اللاهوتية ، حين يحاول العقل أن يؤدى وظيفته دون أية مساندة من الضمير الأخلاقى أو الشعور • ومن الممكن تطهيره وجعله فعالا من أجل الألوهية من خلال اعادة ادماجه فى الرحم الانسانية الكاملة • والله لم يمنحنا العقل لكى نسىء استخدامه ، أو نطفىء شعلته ، بل هو يود أن نتعلم استخدامه بوصفه شعلة الهية تنير طريقنا صوب الاعتراف بالله ، والمسئولية الأخلاقية •

وفى رواية روسو لا يلقن الفتى اميل أى شىء عن الله والدين الا حين يدخل فى مرحلة الرجولة الشابة • ويرجع هذا التأجيل الى نمو العقل البطىء الذى لا يتم الا بعد نضج العواطف والخيال • ذلك أن الطفل اذا لقن شيئا عن الله وهو فى سن مبكرة ، فسيكتفى دائما بالبلاغيات ، أو — على أفضل تقدير — بمفهوم تشبيهى للموجود اللامتناهى • وأيا كان الأمر ، فمع بزوغ التأمل العقلى يمكن تقديم الشواهد الخاصة على وجود الله وطبيعته • وينبغى أن يتم التعليم دائمـا على أسس ودية شخصـية ، وأن يرتبط باهتمامات الشاب الأخرى • وهكذا تنتقل مهمة التعليم الى قسيس من « سافوا » وهو شخص يعجب به اميل لصفاته الأخلاقية ، ولصراعه الجرىء ضد العيوب الشخصية ، ولتكامله الذى برهن عليه خلال صداقتهما • ولا يلجأ القس الى أية أدلة فنية ، ولا يندد بالالحاد أى تنديد مدبر • وبدلا من ذلك يقدم شـهادته المباشرة عن اقترابه الشخصى من الله ولا يطلب من مسـتمعه الا أن يستشير فؤاده •

ولا ينسى المدرس الحكيم تأثير المناظر الطبيعية والخيال فى العقل • ولكى يكون تأثيره فعالا ، يصطحب صديقه الشاب ذات صباح مبكر الى ربوة ذات جمال رومانتيكى تشرف على وادى بو • وهناك يقص عليه رحلته خلال فلوات الشك ، وعن الحد الأدنى من يقينه بوجوده ووجود احساساته • وعلاقة الاستجابة بين الذات وتلك الأحاسيس تؤكد أيضا وجود علة خارجية متكافئة لها : هى اللا ذات أو عالم المادة (وان يكن روسو يتفق مع فولف

ضد الانزلاق الى أية منازعة بين المثالية والواقعية حول التكوين الدقيق للوجود المادى) ٠

ويلاحظ القس بعد ذلك داخل نفسه لا مجرد قوة الاحساس السلبية ، بل يلاحظ أيضا القوة الايجابية فى المقارنة والحكم والارادة ٠ فالعقل وحده هو الذى يستطيع أن يعبر عن المعنى الصحيح لكلمة « يوجد » (is) فى حكم ما ، والارادة وحدها هى التى يمكن أن تنشىء الحركة ٠ والانسان ـ ذلك الموجود الذى يستطيع أن يحكم ويختار ـ يحتوى على مبدأ روحى لا يرد الى المادة ٠ وفضلا عن ذلك ، فانه لما كانت الحركة والسكون موجودين فى المادة بدرجات متفاوتة ، فهما ليسا جوهريين بالنسبة لها ٠ وهكذا يفهم الانسان ذو الذكاء التلقائى ـ على خلاف ما يذهب اليه دولباك وديدرو ـ أن علة الحركة الجسمية والتنظيم الموحد لابد أن تكمن فى فاعل عاقل مريد يتميز عن الكون المادى ٠

وبمعونة ادراكه للموضوعات المحسوسة ، وتأمله الباطنى ، يتمكن قس سافوا من اثبات ثلاثة مبادىء أساسية عن الوجود ، أو من الممكن أن نسميها بنود الايمان الطبيعى :

« الأجسام الجامدة لا تفعل ولكنها تتحرك ، فلا وجود لفعل حقيقى دون ارادة ، هذا هو مبدئى الأول ٠ أنا أعتقد ، اذن فان هناك ارادة تحرك الكون وتمنح الحياة للطبيعة ٠ واذا كانت المادة المتحركة تحيلنى الى ارادة ، فان المادة المتحركة وفقا لقوانين ثابتة تحيلنى الى عقل ، وهذا هو البند الثانى فى عقيدتى . والفعل والمقارنة والاختيار هى عمليات كائن فاعل مفكر . واذن فهذا الكائن موجود ٠٠ ولا وجود لارادة جديرة بهذا الاسم بلا حرية ٠ الانسان اذن حر فى فعله وهو من حيث هو كذلك يشيع فيه الحياة جوهر لامادى ٠ هذا هو البند الثالث من عقيدتى (٤٧) » ٠

وعلى هذا الأساس ينتهى الى أن الفاعل الانسانى الحر هو وحده المسئول عن الشر الأخلاقى ، وأن الروح اللامادية يمكن أن تبقى بعد الموت ، وعلى هذا النحو تبرر العناية الالهية ٠ وبالتالى تتبع الالهيات نظرية أكثر شمولا عن الله والانسان ٠

ولقد اعترف فولتير ذات مرة فى شىء من الحقد ـ بأنه كان يتمنى لو أنه هو الذى كتب ذلك « الاعتراف بالايمان » ، لأنه من حيث المضمون لا يبتعد كثيرا عن مذهبه فى الألوهية ، ومن حيث النبرة الشخصية يشير الى طريق لحل النزاع الذى دار فى عصر التنوير عن الله • وان الاهتمام الخاص بالظروف الفزيائية وبالارادة الأخلاقية ، وبالمؤثرات العاطفية ، يوحى بأنه ينبغى للعقل أن يكون مستعدا استعدادا مناسبا قبل أن يقدم على الاستدلال الذى يؤدى به عبر الطبيعة المتناهية المادية الى الله ، ذلك أن روسو يعتقد ـ كما اعتقد أغسطين وملبرانش وبسكال ونيوتن ـ أن التصديق الحقيقى بالله ينشأ فى ذلك الموقف الذى أعد بعناية حيث يتحدث القلب الى القلب ، وحيث يتفلسف الباحث بجماع روحه • ولا ينبغى أن نخجل من الشعور والارادة الأخلاقية بوصفهما قوى مضادة للعقل ، لأنهما الوسائل الطبيعية التى نقوى بها اقتناعنا العقلى بوحدة الطبيعة المنظمة ، وبالحاجة الى ارادة عاقلة أولى • وحينئذ نأخذ ببينة الألوهية عن يقين من خلال عملية الايمان أو العاطفة الباطنية •

ولقد أثبت روسو وجود الارادة والحرية فى الله ، حتى قبل أن يثبت وجود عقله ، وذلك لكى يؤكد اقترابه من الله بوصفه فاعلا شخصيا عادلا رحيما • وبعد أن تردد قليلا ازاء مشكلة الشر ، أكد أيضا قدرة الله اللامتناهية ، ولكنه رفض أن يمضى الى ما وراء هذه النواة من الصفات • وأجاب على اتهامه بالتشبيه فى نعته الله بتلك الملامح الشخصية من الارادة والعقل ـ أجاب فى بساطة بأننا « نأتى » بمعانينا الأصلية عن هذه الكمالات من تجربتنا الباطنة ، وهذا أمر لا محيد عنه ، ولكننا « نطبقها » على الله بوصفه العلة الأولى القائمة عبر الانسان والطبيعة • أما فيما يتعلق بطريقة العلية الالهية ، فقد أنكر روسو كل معرفة بها ، وقرر ـ على وجه الخصوص ـ انه وجد الفكرة المسيحية عن الخلق غير معقولة ، ووضع مادة أبدية بوصفها مبدئا سلبيا مع الله بوصفه المبدأ الايجابى الأسمى الوحيد • ولما كان يفتقر الى الميتافيزيقا المسيحية عن الخلق ، فانه لم يصل قط الى المفهوم الخاص بالاستخلاص الكلى لوجود متناه من الله •

وكان روسو يعتقد ـ على خلاف مؤلهة عصر التنوير الآخرين ـ أن الله

والخلود يقدمان الجزاء الذى لا غنى عنه والمبدأ المطهر لكل الأخلاقية • ولكى يكون لدينا الأساس الكامل للأخلاقية ينبغى أن يمتد حب الانسان لذاته وللنظام ليشمل حب الله (٤٨) • وكان روسو يسعى الى رد المسيحية الحقة الى هذا الحد الأدنى من الاعتقاد فى اله خير عادل ، وفى مبدأ خالد حر فى الانسان ، والايمان الوحيد الذى يقبله هو ايمان العقل الأخلاقى ، والشعور الباطنى • ووراء هذه السياسة المختزلة نحو دين الوحى يكمن اقتناعه الذى كان يشارك فيه عددا من العقليات الكبيرة فى عصره ـ بأن التعليم المسيحى الرسمى عن الانسان والخطيئة موجود عند بسكال واللاهوتيين الينسينيين وكالفن • وعلى الرغم من نقده الاجتماعى المرير ، كان روسو يرى أن قوانا الطبيعية متكافئة للاضطلاع بمهمة الوصول بالانسان الى الكمال الأخلاقى والدينى والسياسى • ولم ينظر بعين الاعتبار الجدى للرأى المسيحى المعتدل القائل بأن طبيعتنا قد جرحت ، ولكنها لم تفسد بسبب الخطيئة الأولى ، وأن الفضل الالهى يكمل عدتنا الطبيعية من العقل والضمير والحرية ، بدلا من أن يحط منها •

ولقد توسع عصر التنوير فى كثير من موضوعات القرن السابق ، وأثار بعض القضايا الجديدة ، وحفز مذهب « بيل » فى الشك الايمانى فلاسفة مذهب الألوهية الى ايجاد مزيد من الأدلة التجريبية على وجود الله ، والى أن يلزموا جانب الحذر الشديد فى الكمالات التى يعزونها الى الطبيعة الالهية • فاذا استثنينا فولف الذى احتفظ بثقته العقلية فى الاستنباطات المنهجية نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد انصرفوا عن الدليل الوجودى (الأنطولوجى) ، والتفتوا الى الميكانيكا والبيولوجيا والخبرة الأخلاقية بحثا عن شاهد استقرائى على وجود الله ، كما انهم اختزلوا صفاته القابلة للمعرفة الى حد أدنى مجرد • ولقد رأى كل من فولتير وروسو فى ميول الانسان الأخلاقية شاهدا متميزا على عدالة الله ورحمته وعنايته • وحين نظر دولباك وديدرو الى الطبيعة بوصفها تجميعا اجماليا لمادة متحركة بذاتها ، انكرا أى احتمال لأن تؤيد البينة العلمية الموقف الألوهى • وكان عقم فكرة الله فى البحث العلمى معناه فى نظر أصحاب مذهب الألوهية استبعاد المنهج العقلى فى دراسة الطبيعة مستعينا بألوهية وظيفية • غير

أن معناها بالنسبة للطبيعيين الملحدين فهو أن الطبيعة نفسها مكتفية بذاتها ولا تقدم أى أساس للاستدلال على الله . وعلى ذلك من الممكن أن يتفق الطرفان مع كانت على أنه « ينبغى علينا الامتناع عن أى تفسير لنظام الطبيعة مستمد من ارادة كائن أعلى ، لأن هذه ليست فلسفة طبيعية بل اعترافا بأننا قد وصلنا الى ختامها » (٤٩) . ومع ذلك كان من الممكن أن يضيف روسو أن نهاية الفلسفة الطبيعية والتدليل المجرد لا تعنى نهاية البحوث الفلسفية جميعا فى وجود الله وطبيعته . ومن تحالف العقل بالضمير الأخلاقى والشعور ، يليق بالعقل عن طريق الايمان الطبيعى أن يدرس الوقائع الشخصية ، وأن يكتسب يقينا عن اله خير عادل .

وقد لاحظ كانت فى لحظة من لحظات الحماسة أن نيوتن قد برر الله فى العالم الفزيائى ، وأن روسو قد برره فى المجال الأخلاقى . ومع ذلك ، فان مشهد الصراع الذى لم يحل فى عصر التنوير حول المضامين الألوهية للعلم وأسس الحياة الأخلاقية قد أثار فى عقل كانت أصداء فكرة أصيلة ومحيرة ، فلعل الألوهيين والملحدين يصدرون على السواء عن مقدمة غيرمدروسة وغير مبررة : وهى أن العلم النيوتونى صالح للكشف عن شىء من طبيعة الواقع ، وبالتالى عن المصدر العلى النهائى للكون المادى . فاذا تحدى المرء هذا الافتراض استطاع أن يتجاوز طرفى النزاع ، وان ذلك على حساب ابكار أى استدلال نظرى عن وجود الله قائم على التجربة . أما فيما يتعلق بالقضية الأخلاقية ، أو أن يقدم أساسا مستقلا للأخلاق ليبنى اعتقاده العملى فى الاستدلال الألوهى للعقل العلمى أو الايمان الأخلاقى على أنه أساس الأخلاقية فقد تحير كانت فيما اذا كان من الواجب على المرء أن ينظر الى حقيقة الله على مقتضيات الأخلاق نفسها .

الفصل السادس

فلسفة كانت عن الله

عند ايمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعا ، لتتفرع عنه مرة أخرى • وليست مشكلة الله استثناء من هذه المركزية التاريخية • ومن يفهم نظريته عن الله ، يشاهد الحقبة السابقة من النظر اللاهوتي ملخصة ، كما يشاهد التطورات اللاحقة على هيئة نواة • ولقد اقنعه تدريبه الديني المبكر ومطالعته المتحمسة لروسو بالحاجة الى عنصر الوهن في الأخلاق ، وبالقوة التي لا تعرف الوهن لاعتقاد الفرد الوجداني في الله • ومن تعليمه الجامعي ، وعكوفه الطويل على مؤلفات أتباع فولف ، ودراسته الوثيقة لليبنتس ، اكتسب احتراما باقيا لتناول المذهب العقلي المنهجي لطبيعة الله • غير أن احاطة كانت الواسعة أيضا بالتجريبيين الانجليز دفعته الى أن يفحص حدود المعرفة الانسانية فحصا نقديا ، وأن يبحث في صحة الميتافيزيقا ، وبالتالي في الشرعية الفلسفية لأية نظرية عن الله • وقد ترك ذهنه مفتوحا ـ بوصفه من رجال عصر التنوير ـ لآراء الأطراف جميعا في النزاع الكبير عن دور الله في الفلسفة ، ابتداء من مذهب الشك والمذهب الطبيعي ، حتى ألوان الدفاع القائمة على الشعور والادراك الفطري •

ومع ذلك ، لم يكن كانت بأي حال من الأحوال متقبلا سلبيا لهذه المؤثرات المتباينة ، بل ان اخلاصه للشعار الذي اختاره لعصر التنوير وهو : « تجاسر على التفكير لنفسك ! » دفعه الى فحص هذه المواقف في ضوء نظرية في المعرفة ، واعتقاد أصيل نابع من نفسه • واستعارته المفضلة في وصف

الفيلسوف النقدى هي القاضي النزيه الذى يستمع باخلاص الى شهادة الخصوم لكى يصدر حكما فى ضوء ادراكه العقلى للقانون • لقد استمد « كانت » اذن لفض النزاع الطويل الذى اتصل من عصر النهضة حتى عصر التنوير ، فيما يتعلق بما يمكن أن يؤكده العقل عن الله تأكيدا صحيحا على نحو فلسفى • وكان يشعر ان الثقافة الغربية تعانى آلام محنة تتصل باعتقادها التقليدى فى الله ، وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة ملحة •

وعلى مدى فترة طويلة تكاد تصل الى نصف قرن من العمل الشاق ، واكبت آراء كانت عن الله تطوره الفلسفى العام (١) • وكانت هناك علاقة تبادل بين الاثنين ؛ اذ أن موقفه عن الله قد حدد موقفه الفلسفى الى حد ما فى كل مراحل تطوره ، كما أن هذه المراحل عكست بدورها ذلك الموقف •

وفى خلال مرحلته المبكرة أو السابقة على النقد (من ١٧٥٥ الى ١٧٧٠ ، اى قبل أن يبدأ فى كتابة مؤلفاته النقدية الثلاثة الكبرى) كان محجما عن التسليم لهيوم بأننا لا نملك برهانا صارما على وجود الله ، فحاول أن يدافع عن صحة واحدة أو اثنتين من الحجج النظرية فى حين فند فى الوقت نفسه الاستخدام العقلى لله بوصفه وظيفة فى الفلسفة الطبيعية • وكان اخفاقه فى تحصين الأدلة الألوهية ضد الشك تنبيها رئيسيا دفعه الى اعادة بناء الطبيعة وحدود المعرفة الانسانية ، كما عرضها فى « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) • فهنا اقترح نظرية فى المعرفة استبعدت النسخة العقلية للميتافيزيقا ، وفندت كل برهان على وجود الله قام على مثل ذلك الأساس الميتافيزيقى • ومع ذلك ، كان « كانت » حريصا على ايجاد مكان شرعى فى الفلسفة النظرية للاستخدام المنهجى لمفهوم الله على أقل تقدير •

وفى كتابه « نقد العقل العملى » (١٧٨٨) وغيره من الكتابات الأخلاقية التى تجرى فى مجراه ــ قلب « كانت » الحاجة الى اعتقاد عقلى فى الله على وجوهها المختلفة • وكان يهدف من وراء ذلك الى الدفاع عن الأهمية

الأخلاقية للاعتقاد فى الله ضد دعاوى النزعة الطبيعية ، وأن يمنع فى الوقت نفسه اى تنظيم لاهوتى لسلوكنا • واستطاع أن يحقق هذا الهدف المزدوج بأن اعتبر الله احدى مسلمات الأخلاق ، وان أنكر عليه فى الوقت نفسه اى تاثير معيارى بوصفه أساسا وحافزا على الفعل الأخلاقى • ومن الممكن أن نطلق على هذا التوليف الكانتى الجديد اسم « الوظيفة الأخلاقية » moral functionalism ، وتحتوى على ثلاث قضايا رئيسية : الله نفسه لا يخدم أى غرض منهجى فى الفلســـفة النظرية ؛ فكرة الله تؤدى وظيفة فى هذا القسم من الفلسفة ، ولكن فيما يتعلق بتنظيم أفكارنا واستدلالاتنا فحسب ، لا فيما يتعلق بالأشياء الواقعة ؛ وفى الأخلاق تقوم المظاهر الأخلاقية من وجود الله بوظيفة افتراضية ضرورية ، لا بوصفها مصدرا للالزام ، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الالزام الأخلاقى .والعجيب أن «كانت» قد وجد من الضرورى ـ وهو فى تلك السن المتأخرة ـ أن يعيد التفكير فى نزعته الوظيفية الأخلاقية ، فكان أن احتفظ بالمبادىء الرئيسية كلها ، ولكنه أوضح توضيحا تاما أن المطلب الأخلاقى والاعتقاد العملى فى الله لا يفتحان بابا خلفيا للاستغلال النظرى لله نفسه ، كما بدأ المفكرون المثاليون الجدد فى الأخذ بهذا الرأى • وهكذا تحملنا خبرة كانت العقلية من حقبة الى أخرى فى تاريخ النظريات الغربية عن الله •

١ ـ اختبار اسس مذهب الألوهية

لا غنى عن دراســة تطور كانت المبكر نفهم موقفه النهـائى من الله • والواقع أن كتاباته السابقة على النقد ـ وهو أمر يستحق من الاعتبار أكثر مما يأخذه عادة ـ قد أرست كثيرا من آرائه الثابتة عن الله حتى قبل أن يكون قادرا على صياغة مشكلة المعرفة والتجربة صياغة ترضيه • والحق أن صياغة هذه المشكلة قد تحكمت فى شطر كبير منها ـ صعوبات صادفها فى محاولته لتناول مشكلة ما اذا كان وجود الله قابلا للمعرفة ، والى أى مدى يكون للفيلسوف الحق فى استخدام نظرية عن الله فى تشييد مذهب عن الحقائق الطبيعية (٢) • ولقد اتسم موقف كانت خلال أعوامه الســـابقة على النقد بأربعة التزامات أساسية ، فقد أراد أن يجعل مذهب الألوهية متمشيا مع العلم الطبيعى الشائع ، واستلزم هذا رفض الطرائق العقلية

السابقة فى اثبات وجود الله ، وفى استخدام الاله كمبدأ شارح فى فلسفة الطبيعة • وكان « كانت » لا يزال يدعى أنه من الممكن العثور على أساس سليم لاثبات وجود الله ، وتحديد بعض الأمور القليلة عن طبيعته • ومع ذلك ، فقد سلم عند اقترابه من نهاية هذه المرحلة ـ بأن كل شىء يتوقف على صحة الميتافيزيقا ، وبأن الشك الذى يمكن أن يحيط بهذا العلم يجعل جميع الجهود التى تبذل فى اللاهوت الطبيعى مشكوكا فيها حتى يتم البت فى هذه القضية • وهذه المعالم الأربعة تهدينا هداية كافية فى الكشف عن أفكار « كانت » المبكرة الحاسمة فى مجال اللاهوت الطبيعى •

(١) الانطباع الأول الذى يحصل عليه المرء من نظرة اجمالية يلقيها على جميع تناولات كانت لمذهب الألوهية هو أنه بدأ باقتناع شخصى متين بالواقع المتعالى الله ، وهو اقتناع لم ينحرف عنه قط طيلة حياة كرسـها للتأمل الفلسفى العميق • ومن الحق ، أنه وجد صعوبة أخذت تزداد شيئا فشيئا فى اعطاء تبرير فلسفى كاف لاعترافه بالله وبغيره من الأشياء ـ فى ـ ذاتها • ولكنه اتخذ منذ بداية عمله الفلسفى ـ موقفا مؤداه أن البحوث الفنية الخاصة بطرائق البرهان لا تستطيع أن تحطم اعتقاده فى الله ، حتى وان جعلت الدفاع الفلسفى عنه (أى عن هذا الاعتقاد) أشد تعرضـا للمخاطر • وكان « كانت » ينظر الى الميتافيزيقا ، ثم الى الفلسفة النقدية بعد ذلك ـ على أنها السـاحة التى يمكن فيها اختبار صـحة الأدلة على الألوهية • ومع ذلك ، لا حاجة بالرجل العادى الى المجازفة فى هذا الميدان ، ولا حاجة به الى الانزعاج بما يتمخض عنه من كشوف ، كما ينبغى على الفيلسوف الذى ينخرط فى هذا العمل أن يمارس حريته النقدية ممارسة تامة • ونقد اضطلع « كانت » ببحوثه جميعا وهو على وعى بامكان حدوث انشقاق بين الوهية العقل الطبيعية وتحليلاته النظرية • وكان مقتنعا بأنه لا ينبغى التضحية بالأولى على مذبح الثانية ، وبأنه من الممكن الوصول الى بعض التسويات الفلسفية بالاضافة الى نزعة الشك الايمانية •

ومن الأمور ذات الدلالة ، أن أول مناقشة يتعرض فيها « كانت » لله تقع فى بحثه العلمى «التاريخ الطبيعى العام ونظرية السماوات» (١٧٥٥) ، وفيه يضع الخطوط العامة لافتراض عن أصل العالم شبيه بنظرية لابلاس

فى تكوين النظام الشمسى • ويشترط شرطا ضروريا لأى مذهب حيوى فلسفى فى الألوهية وهو قبوله انتسام للنظرة النيوتونية الى العـالم • واصراره على وضع النظريات الألوهية داخل الاطار العلمى ، أو على الأقل دون تعارض مع النزعة الميكانيكية العلمية ، أقرب الى روح لوك ونيوتن وفولتير من المذهب العقلى القديم ، اذ لا يمكن أن يقوم الاتفاق بين الدين والعلم الميكانيكى على افتراض عتيق بأن النظرة العلمية تعتمد على نظرية ميتافيزيقية عن الله والمبادىء الأولى • ويرى « كانت » أن التحرر التجريبى للعلم من ربقة الميتافيزيقا الاستنباطية واللاهوت الطبيعى انتصار حاسم ، بحيث أصبح التفسير العلمى انجازا مستقلا ينبغى علينا أن نوائم بينه وبين نظرياتنا عن الله •

ويستبعد « كانت » ـ بوصفه نصيرا مخلصا من أنصار « نيوتن » ـ المصادفة بحسبانها المبدأ المولد للكون الراهن ، اذ لما كانت المادة لا تتمتع بأية حرية ، وكانت مقيدة دائما بالضرورة الباطنة فى قوانينها الطبيعية ، ترتب على ذلك أن نسقنا الفزيائى المنظم ينشأ عن الضرورة الطبيعية • ويدرك كانت أن استبعاد المصادفة قد لا يفتح الا الطريق لنزعة دولباك وديدرو الطبيعية ، وفيها تستغنى ميكانيكية الطبيعة المكتفية بذاتها عن الله استغناء تاما • بيد أن هذا الخطر لا يؤدى الى قبول رأى بعض المدافعين عن الدين بأنه ينبغى لنا اذن أن نتشكك فى قوانين نيوتن الميكانيكية العامة (وهى التى يفسرها تفسيرا عليا كافيا) • وبدلا من هذا الرأى يذهب « كانت » الى أنه من الممكن التوفيق بين النزعتين الميكانيكية والألوهية بازالة مقدمة ضمنية يشترك فيها المتدين الجبان ، والطبيعى المتهور ، فالأول « يعترف اعترافا متميزا بأنه لو أمكن اكتشاف العلل الطبيعية لنظام الكون كله ، واذا أمكن لهذه العلل أن تقيم هذا النظام على أساس أعم خصائص المادة وأشدها جوهرية ، حينئذ يصبح من غير الضرورى أن نلجأ الى تدبير أعلى على الاطلاق • والمدافع عن النزعة الطبيعية يدعم موقفه حين لا يناقش هذا الافتراض » (٣) •

بيد أن هذا الافتراض المشترك هو بالضبط ما ينبغى أن يقف منه الألوهى اليقظ عقليا موقف التساؤل ، وبهذا يقطع السبيل على الاستدلال المؤدى الى النزعة الطبيعية •

وعلينا أن نقبل أمرين في وقت واحد : ليس للقوانين الكلية التي تتحكم في فعل المادة مصير آخر سوى أن تعمل بالضرورة وبالفطرة فى سبيل النظام الكونى ، وأن هذه القوانين ـ مع ذلك ـ معلولة للعناية الالهية . فاذا عزونا انسجام الكون الى تدخل خارجى من جانب الله ، عبر القوانين الطبيعية ، فان ذلك يجعل من الله منتجا للنظام الكونى من حيث هو كذلك ، لا خالقا للمادة نفسـها ، وبالتالى لن يكون الله خالقا للعالم كما فهم ذلك فى العصور المسيحية . ويعترف «كانت» صراحة بتأثير الوحى على المفهومات الفلسفية ، حين يذكر أن فكرة الانتاج الكلى للعالم المادى بواسطة الله لم تكن معروفة لليونان ، وأنها دخلت الى الفلسفة لأول مرة على أيدى المفكرين المسيحيين . غير أن النقطة الرئيسية التي يهدف اليها كانت هي أن كل من يحصر عمل القوانين الميكانيكية يعرض للخطر أيضا علية الله الشاملة بوصفه خالقا . وفى اللحظة التى يظهر فيها هنا الاله المتناهى ـ تستطيع النزعة الطبيعية أن تستغنى فى يسر عن مثل هذه الألوهية بأن تشير الى القوى الكامنة فى الطبيعة .

وفى بحث له بعنوان : « التاريخ الطبيعى العام » يرى « كانت » أيضا أن هناك شواهد كافية تثبت اعتماد المادة وقوانينها الباطنة على الله . فالمادة لا يمكن ان تكون لها هذه القوانين التى تحقق النظام العام والوحدة ، وما يصاحب ذلك من المحافظة على الكائنات العضوية الحية ، ولم يكن ثمة أصل مشترك لهذه القوى المادية جميعا . وهذه العلة الأصلية لابد أنها كانت عقلا كليا أسمى ، وضعت فيه طبائع الأشياء من اجل تحقيق أغراض مشتركة مجتمعة .. ولما كانت المادة موضوعا لغرض حكيم أسمى ، فلابد أنها وضعت بالضرورة فى علاقات منسـجمة بواسـطة علة اولى تتحكم فيها » (٤) . وهكذا يتأكد وجود الله ، لا باضعاف الضرورات فى العملية الطبيعية ، بل بالاعتراف بتأثيرها الشـامل ، وبارجاعها الى مصـدرها النهائى . ومع أن « كانت » قد وجد من المحال فى مرحلته الأخيرة الوصول الى الله اللامتناهى عن طريق الشواهد المستمدة من النظام الكونى ، الا أنه كان ينظر دائما الى هذه الحجة بوصفها حجة طبيعية مقنعة .

(٢) وكان على « كانت » الآن أن يواجه ذلك الرأى العقلى القائل بأن البرهان الرئيسى على وجود الله لا يبدأ من دراسة الكون ، انه مسألة اولية a priori تماما • وقد فحص هذه الدعوى فحصا نقديا بأن بحث فى أساسها فى النظرية العقلية عن السبب الكافى ، والعلية ، والوجود • وهذه الجوانب من نقد كانت للمذهب العقلى قد أبرزها فى الأعوام الأخيرة عدد كبير من مؤرخى الفلسفة ، ولكن يندر منهم من فطن الى السياق الألوهى الذى أجرى فيه كانت بحثه لتلك المشكلات • وكان انشغاله بمشكلة الله هو الذى ساقه الى النظر فى هذه القضايا ، وادى به فى نهاية الأمر الى اعادة بناء نظريته فى المعرفة ، والى تقويم الميتافيزيقا تقويما جديدا •

وموضوع كتابه « عرض جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » هو أن عبارة « السبب الكافى » تخفى التباسا له دلالته • فهى تخلط بين نمطين من الأسباب المحددة ونوعين من العلاقات • فهناك تقابل لا سبيل الى انكاره بين السبب الذى يحـــــدد الفعلية أو وجـود شىء واقعى (ratio existentian determinans) وبين السبب الذى يحـدد معرفتنا بالحقيقة عن شىء موجود (ratio existential cognitionem determinans). الأول أساس واقعى ، وعنه تتولد علاقة العلة والمعلول فى المجال الفعلى • أما الثانى فأساس منطقى ينشىء فى مجال المعرفة علاقة الأساس والنتيجة فحسب • وقد ازدهر المذهب العقلى بادماجه للنوع الأول من السبب الكافى بالنوع الثانى فى الحالات التى يكون فيها استنباط موجود واقعى هو موضع المناقشة •

وفى اللاهوت الطبيعى ، استطاع بعض الفلاسفة العقليين من أمثال اسبينوزا وليبنتس أن يدخلوا خفية أساسا واقعيا من الوجود فى الله ، على حين أن حجتهم لا تسمح لهم الا بتأكيد أساس منطقى فحسب ، ومع انه من الحق أن لله سببا منطقيا للوجود بالدرجة التى تجعل وجوده معقولا، الا انه ليس له سبب واقعى او علة للوجود يمكن منها أن نبرهن على هذا الوجود نفسه بطريقة أولية a priori (*) • واذا أخذت فكرة الماهية الالهية بذاتها ، وجدنا أنها تجريد منطقى لا يمارس اية علية واقعية ، ولا يسمح

بأى استدلال واقعى وجودى • ويلجأ كانت دائما الى التطبيق المحدود للأسباب المحددة لله كشاهد على أنه لا وجود لمبدأ كلى استنباطى للسبب الكافى له دلالة ميتافيزيقية أو وجودية • فلهذا المبدأ أهمية منطقية بحتة من حيث عموميته ، ولا ينطبق الا على الأحكام التحليلية التى تطلق على العلاقات المجردة اللاوجودية •

وهكذا حطم « كانت » من خلال هجومه على المبدأ العقلى للسبب الكافى ـ الموازاة المضبوطة بين المجالين الواقعى والمثالى ، وبذلك جعل من المحال اقامة أى دليل أنطولوجى مؤسس على فكرة الله • وفكرة الله بوصفه كائنا كاملا كمالا لامتناهيا هى الأساس المنطقى الذى لا يحدد شيئا اللهم الا نوعا مثاليا من الوجود • وبالتالى لا يمكن استخدامها ، سواء فى اثبات وجود الله الواقعى على نحو أولى a priori ، أو فى تحديد أى شىء له دلالة وجودية عن الكون المتناهى • وتستند الاجابة العقلية الى الله ، بوصفه علة نفسه ، أو بوصفه قدرة لامتناهية على خلط أولى بين الأساسين : المثالى والواقعى المحددين للوجود •

ودعم كانت هذا النقد بتحليل للوجود استهل به بحثه عن « الأساس الممكن الوحيد لاثبات وجود الله » (١٧٦٣) • ومع التسليم بأن الوجود مراوغ بحيث لا يمكن أن نعطى له تعريفا شكليا ، الا أن كانت قد اقترح علامات ثلاثا لتحديد هويته : **أولا** : ليس الوجود محمولا أو تحديدا ماهويا لأى شىء • وقد يعرف المرء الماهية المحددة لشىء ما ، بكل محمولاته ، ولكنه لا يعرف مع ذلك هل هذا الشىء موجود أو غير موجود ، ويتبع ذلك • **ثانيا** : أن الوجود يوضع لشىء ما على نحو مختلف عن محمولاته • فالخصائص والمحمولات الأخرى توضع فى نسبتها ، أو من حيث تحديد الماهية فى بنيتها المنطقية فحسب ، أما الوجود فيوضع بصورة مطلقة ، أى أنه يحدد الماهية ومجموعة محمولاتها على السواء بالنظر الى الوجود الواقعى • فلا الماهية ولا المحمولات تحقق فعلية الشىء الموجود بدون الوضع الجديد والأساس المكتسب من الوجود •

ويتعلق التوضيح الأخير بما اذا كان فى الشىء الموجود ما يزيد على

امكانيته الماهوية ، بما في ذلك محمولاته • فمن حيث المضمون الماهوى ، لا يضيف الشيء الموجود شيئا الى الماهية الممكنة ، لأن الوجود ليس كمالا يضاف في اتجاه الماهية ؛ ومن حيث « كيف » ، أو طريقة الوجود ، ثمة اختلاف حاسم : فالماهية الممكنة تتألف من مجموعة من العلاقات المتجانسة التي « يمكن » أن توجد ، على حين أن الشيء الموجود « موجود » فعلا • الأولى يمكن التـأكد منها بالاحالة الى مبـدأ التناقض ، كما رأى فولف ، أما الثانى فيتطلب شيئا آخر كمعيار متكافىء • أما مسـألة « مايزيد » في الشيء الموجود ، ونوع المعيار الذى يمكن أن يحدد معرفتنا ، فقد بقيت دون اجابة في المرحلة السابقة على النقد عند « كانت » • ولكنه وصل ـ على الأقل ـ الى نتيجة سلبية هي أن الوجود لا يكتفى بتعريف ليبنتس وفولف له بأنه اكمال أو تحقيق للماهية ؛ اذ يفترض ذلك أن الوجود قد تولد بواسطة المبادىء الماهوية نفسـها • وأيا كانت النتيجة التـالية فانها لا يمكن أن تستمد أوليا من تحليل المكونات الجوهرية ، والمبادىء التي تقوم عليها أنطولوجيا فولف •

وهنا ، يطبق كانت كشـوفه عن الوجود تطبيقا مباشرا على مشـكلة اللاهوت الطبيعى ، فما دام الوجود ليس محمولا ، فلا يمكن حينئذ استنباطه من أمر تقتضيه الماهية • وحتى في حالة الماهية الالهية ، فان المحمولات الوحيدة القابلة للاستمداد هي الامكانية ، والوجود المنطقى ، لا الوجود ، أو الوجود الواقعى • ولن يستطيع أى قدر من التحليل الأولى لفكرة الماهية اللامتناهية أن يكشف لنا النوع المطلق من الوضع المطلوب لشيء موجود • كما لا تستطيع أية درجة من التطبيق لمبدأ التناقض أو الهوية اثبات شيء أكثر من التجانس بين السـمات الالهية الماهوية وقد اتحـدت في ماهية ممكنة • وعلى هذا فان المنهج العقلى للبرهان لا يصلح بطبيعته لمهمة اثبات وجود الله الواقعى •

ويضيف « كانت » ـ في شيء من الغموض ـ أن فكرة شيء موجود هي تصور تجريبى لا يتأكد عن فحص تصورنا للماهية ، بل بالالتفات الى أصول معرفتنا في التجربة • فالمذهب العقلى لا يستطيع أن يستخلص العامل

التجريبي في المعرفة ، وهذا معناه أنه لا يستطيع استخلاص الحقيقة الوجودية عن وجود الله من خلال اجراءاته الخاصة • وأيا كان الأمر فان « كانت » لا يبحث بحثا دقيقا في معنى التجربة ، أو فيما اذا كانت معرفتنا الوجودية المكتسبة من التجربة تستطيع أن تؤدى بنا الى وجود الله المتعالى • والمثل الذى يضربه عن تأكيد وجود خرتيت بحرى يتوقف على قدرتنا على رؤية مثل هذا الحيوان ، أو على الأقل على مدى تقديرنا لشهادة أولئك الذين ادعوا رؤيته (٦) • فمن الواضح أن الله ليس موضوعا مباشرا للادراك الحسى الانسانى ، وبالتالى لا نستطيع أن نتحقق من وجوده على النحو الذى نتحقق به من وجود خرتيت بحرى • بيد أن « كانت » لم يكن مستعدا بعد لاثبات أن الوجود القابل للمعرفة مقصور على الموضوعات القابلة للادراك ، والمتعينة في المكان والزمان ، ومن ثم ، فاننا لا نستطيع أن نعرف وجود الله بطريقة نظرية ، فما برح الأمل يراوده في أن عالم التجربة يمكن أن يقدم شيئا يؤدى بالميتافيزيقا الى وجود الله •

وقبل أن يحاول فيلسوف كنجزبرج الاقدام على هذا الدليل ، يشير الى أن نقده للسبب الكافى وللوجود ينطبق أيضا على استخدام الله فى استنباط العالم ، وهنا يكمل كانت الهجوم التجريبى على الألوهية الوظيفية فى الأجزاء النظرية من الفلسفة • وهو يتفق مع هيوم على أنه كما لا تستطيع صفة القدرة الالهية أن تؤكد لنا وجود الله ، فكذلك لا تستطيع أن تقدم لنا أساسا لاستخلاص العالم الموجود • فهناك بين العلة الواقعية ومعلولها الموجود ، تفرقة واقعية ، بحيث لا يمكن تأكيد الرابطة العلية بتحليل ماهوى فحسب ، أو بتطبيق مبدأى التناقض والسبب الكافى • فلتحلل تصور الارادة أو القدرة الالهية كما تشاء ، ولكنك لن تجد ـ وهذا هو تحدى كانت ـ عالمنا منطويا فى هذا التصور على سبيل الضرورة أو اللزوم الماهوى عن الله (٧) • ولما كان الله أساسا واقعيا وعلة حرة ، فان علاقة العلة بالمعلول بينه وبين العالم لا يمكن أن تتحدد بالاجراءات العقلية المألوفة، إذ تستند هذه الاجراءات الى الخلط بين العلية الواقعية ، والتضمين المنطقى • وقد يبدو مثل هذا الخلط مقبولا فى سياق مذهب شمول الألوهية

عند اسبينوزا ، أو فى الحتمية الالهية ، حيث تكون القدرة الالهية هى نفسها التدفق الضرورى للعالم ، وحيث يتألف العالم من تعينات للجوهر الالهى ٠

(٣) ويقوم « كانت » فى بحثه « الأساس الممكن الوحيد للبرهان » بتصنيف لجميع طرائق البرهنة على وجود الله ، ثم يختزلها الى طريقة واحدة صحيحة (٨) ٠ فهناك بدايتان للبرهان : التصور العقلى للممكن الخالص ، والتصور التجريبى للموجود ٠ وكل بداية من هاتين البدايتين تمدنا بأساسين للبرهان ، ففى البرهان الأول يؤخذ التصور العقلى للممكن أساسا، نستمد منه وجود الله كنتيجة ٠ ويبدأ البرهان الثانى بالممكن كنتيجة معطاة ، ثم نقفل عائدين الى الله بوصفه علتها الضرورية ٠ ويبدأ الدليل الثالث من موجود فى التجربة ليؤدى بنا الى علة أولى مستقلة ، وعن طريق تحليل هذا التصور نستنتج صفات الله ٠ أما الدليل الأخير فيبدأ بنفس الطريقة ولكنه يصعد صعودا مباشرا الى وجود الله وصفاته معا ٠ ويرى « كانت » أن الأساسين الأول والثالث للبرهان باطلان بطلانا واضحا ، وان للأساس الرابع قيمة محدودة ، والبرهان الثانى هو وحده البرهان الحقيقى ٠ وليس ثمة ما يدعو الى مزيد من القول عن تناوله للبرهان الأول ، ما دام يستند على الافتراض المرفوض بأن الوجود يمكن استخلاصه من الامكانية الماهوية عن طريق التحليل ٠ ويطلق عليه « كانت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » اسم الدليل الأنطولوجى ، ويرد جميع الأدلة النظرية الأخرى اليه بوصفه أساسها المشترك ، وان كان هو نفسه الذى يبطلها جميعا ٠

ويلاحظ « كانت » عن الدليل الثالث أنه ذائع الصيت ومحال تماما فى الوقت نفسه ، وهو يأخذ مضمونه مباشرة من صياغة مدرسة فولف لهذه الحجة من الامكان contingency ، وهى صياغة أكثر تعرضا للطعن بالصورة التى تعرضها بها المراجع الشائقة من صورتها فى كتب فونف نفسه ٠ فاذا وجد شىء ما ، فلابد أيضا من وجود كائن واحد ، أو عدة كائنات لا تكون معلولة لشىء آخر سواها ٠ ولكن ، ليس من الواضح أن هذا الكائن الضرورى فريد ، وكامل كمالا مطلقا ٠ ولاثبات هذه النقطة

يقوم أتباع فونف بتحليل مفهوم الكائن الضرورى (أو الواجب الوجود) • وحين يعجزون عن العثــور على الوحدة والكمال فى هــذا المفهوم يعودون مرغمين الى فكرة الكمال التام لكى يؤكدوا هوية الكائن الضرورى بالله الواحد الــكامل • ومعنى ذلك أنهم ينقلبون الى الدليل الأول ، وبهــذا يجردون الاستدلال من أية دلالة وجودية تتعلق بالله • وفى كتابه « نقد العقل الخالص » يطلق كانت على هذا الخط من التدليل اسم الدليل الكونى (الكسمولوجى) ، ويكرر رأيه بأنه لكى يكون هذا الدليل برهانيا ، فلابد أن يلجأ سرا الى الدليل الأنطولوجى ، وبهذا يحطم نفسه •

وربما كان من الأيسر أن نلمح فى هذه الصــــــياغة المبكرة ، لماذا لا تستطيع الحجة الكونية ـ كما عرفها كانت من المراجع الفولفية ـ أن تتجنب الاحالة الى الدليل الأنطولوجى • فليست نقطة بدايتها هى الشىء الممكن بوصفه موجودا ، بل الفكرة المجردة للامكان ، مع اهمال فعل الوجود المتناهى العينى • فهى تبدأ بنظرة منطقية خالصة للامكان ، نظرة تتضمن فكرة أساس ضرورى • وما دامت ضرورة الأساس تؤخذ أيضا بمعزل عن فعل وجود الشىء الواقعى ، فان الاستدلال لا يصل مطلقا الى وجود الله القائم فعلا • فهى تمضى الى المدى الذى يذهب اليه تصور كائن واجب الوجود ، ولكنها تتداعى بسبب الافتقــــار الى أى مضــمون وجودى • والاستدلال بأكمله حتى هذه النقطة استدلال تصورى ، بحيث يكون من المحتم البحث عن سند فى تصور آخر : هو تصور الكائن الكامل كمالا مطلقا •

ويقدم « كانت » وصفا دقيقا للعملية كلها ، ولكنه لا يذكر أن الارتداد الى الدليل الأنطولوجى تحدده على نحو مسبق الطريقة اللاوجودية التى ننظر بها أصلا الى الموجود الممكن • وانتقاداته تنطبق على حجة تستــند الى الامكان المجرد ، ولكنها لا تضع فى حسابها الحجة القائمة على كائنات مركبة وموجودة بالامكان • ونقطة البداية فى هذه الحجة الكونية هى تعريف الامكان بأنه القدرة المجردة للتفكير فى اتساق عن شىء ما بوصفه لاموجودا ، على حين أن نقطة البداية فى حجة واقعية هى الوجود الذى نختبره عن شىء مركب ، وبالتالى يكون موجوداً بالامكان •

وتمهد ملاحظات كانت عن الدليل الرابع لما سيقوله فى « نقده » الأول عن الدليل الفزيائى ـ اللاهوتى ، فهو يرى أن الاهابة بالنظـــام والانســجام في الكون على أنها اهابة طبيعية وآسرة فلمـا يتشكك فيها الادراك الفطرى ، وهى تؤدى الى علة عظيمة لا يمكن تصورها وتتصف بالكمال والقدرة ، ولكنها لا تؤدى الى الله الكامل كمالا لامتناهيا ، والقادر قدرة شـاملة • فاذا بدأنا من النظام اللامتناهى ، نستطيع الوصول فى احتمال كبير (ولكن دون يقين كامل) الى وجود صانع متناه عظيم جدا ، (ولكنه ليس هو الله اللامتناهى) • ويضيف « كانت » فى نقده انه حين تبذل المحاولة للوصول الى الاله اللامتناهى عن هذا الطريق ، فلابد أن تلجأ الى الأدلة الأخرى ، وبالتالى تشارك فيما تنطوى عليه من نقص •

و « كانت » يأخذ هذه الحجة ـ مثلما فعل هيوم ـ كما يجدها عند نيوتن ودرهام Derham وكلارك وبعض المؤلهة • فهذه المصادر لا تفحص الغائية الباطنة لموجود مـا ينزع نحو كماله ، بل الأحرى أنهـا تفحص الانسجام الخارجى بين أجزاء الكون المختلفة ، ومن ثم فان تحليلها لا يجرى فى الحدود الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الفعل المنتظم والغايات المحدودة، والعقل السببى ، بل عن طريق التشبيه بالصنعة الانسانية • وهذا التمثيل الاستعارى لا يسمح بأكثر من احتمال ، كما أدرك ذلك هيوم وكانت معا • وهؤلاء يرون أيضا أن وجود قدر متناه من النظام لا يرغم الانسان على تأكيد وجود أى شىء أكثر من صانع متناه لانسجام الكون • وأيا كان الأمر ، فانهم لا يفطنون الى أنه من الممكن أيضا تناول مشكلة النظام من حيث انها نزوع الفاعلين الموجودين نحو كمالهم الخاص أو غايتهم الباطنة • ومن هذا المنظور الأخير وحده يمكن ابراز الاختلاف بين فاعل يحدث نظاما متناهيا في مادة معينة ، وفاعل يحدث هذا النظام المتناهى من لا شىء ، أو دون افتراض أيـة مادة معينة • والنوع الأول قد يكون متناهيـا فحسب ، أما النوع الثانى فلابد أن يكون لامتناهيا • ويعلق كانت نفسه على الاختلاف بين اله ـ صانع واله ـ خالق ، ولـكنه لا يضع أية نقطـة بداية لاجراء أى استدلال فلسفي على الله بوصفه خالقا للأشياء المادية المنظمة من لا شىء، وحينئذ تكون له قدرة لامتناهية •

وهكذا حصر كانت الحجج المتعددة فى الدليل الثانى الذى ينسبه الى نفسه • وهو يضع هذا الدليل على أنحاء شتى ، ولكنه لا يرضى عنه تمام الرضا • ويبدأ هذا البرهان بالامكانية الداخلية المعطاة للأشياء جميعا • ولا تناقض فى قولنا انه لا يوجد شىء ، ولكن ثمة تناقض فى القضية المركبة القائلة بأنه لا يوجد شىء ، ومع ذلك فان هناك الامكانية الواقعية الباطنة للأشياء ، ذلك لأن العناصر المكونة للامكانية الواقعية يقدمها دائما شىء موجود فعلا • ويؤكد كانت – على عكس المذهب العقلى – أولوية ما هو فعلى على ما هو ممكن ، وبذلك يتمسك بالأساس الضرورى لكل امكانية واقعية فى موجود فعلى ما • فاما أن تكون العوامل الممكنة قدرات كامنة فى الموجود الفعلى نفسه ، أو أنها معلولاته • وبالتالى ، نستطيع أن نستنتج من الامكانية الواقعية الباطنة لكوننا – أنه لابد من وجود كائن فعلى هو مبدؤها •

أمـا أن هذا الكائن الفعلى هو الموجود الضرورى المطلق ، فهذه هى النقطة الحاسمة فى تدليل كانت • وهو يوصى باختيار واحد لاثبات هذه النقطة : يوجد الكائن بضرورة واقعية مطلقة اذا كان لا وجوده ينطوى على تناقض حقيقى نتيجة لاستبعاد الأساس الواقعى للمعطيات الباطنة التى تجعل الأشـــياء جميعا ممكنة • « فلو أنك نحيت الله جانبا ، فانك لا تقضى على كل وجود للأشياء فحسب ، بل على امكانيتها الباطنة أيضــا قضاء مطلقا (٩) » • ولا وجود الاله يضع حدا لتفكيرنا المتسق وللمقومات الباطنة للأشياء جميعا • ولـما كانت مثل هذه النتيجة لا تتسق مع موقف تجربتنا الفعلية ، ينتهى كانت الى أن وجود الله الضرورى يثبت بكل ما فى البرهان الرياضى من صرامة ويقين ، أو على الأقل « يبدو » أنه برهان يتمتع بالافحام الرياضى •

بيد أن كانت يقدم ها هنا بعض التحفظات التى تدل على عدم رضاه عن هذا البرهان ، حتى فى أفضل صياغة له • فيذكر أنه معنى باقامة أساس لبرهان ، ولا يقصد البرهنة الفعلية على وجود الله • وكل ما يستطيع أن يستنتجه هو اما أنه لا وجود لأساس متين ، أو أن من الممكن العثور عليه فى الاتجاه الذى اقترحه • ويختتم المناقشة كلها بملاحظة أنه على حين

تقتضى الضرورة « اقناع » المرء لنفسه بوجود الله ، فليس من الضرورى سواء بسواء « اثبات » وجوده • وهكذا لا يجتاز كانت الهوة التى تفصل بين الايمان التلقائى ومعرفة الله التى تخضع للاختبار ، وبالتالى يمتنع كانت عن أن يجعل الأول معتمدا بأى حال من الأحوال على الثانية • ومن المؤكد أن التفرقة الحديثة بين الاعتقاد العقلى والمعرفة العلمية قد أرهص بها كانت فى ترددانه المبكرة حول أساس البرهان على وجود الله •

وفى هـذا الأساس الذى يقترحـه كانت للبرهـان ثلاثة مواطن ضعف رئيسية : الأول يتعلق بكيف نصل الى معرفة الامكانية الباطنة للأشياء • وكانت يتحدث حديثا غامضا عن هذه الامكانية بأنهـا « حاضرة » ، ولكنه لا يحدد كيف تتمثل للعقـل الانسانى • وكان من الممكن أن يسمح بمثول الممكن أساسا عن طريق ما هو فعلى ، أى انه يعرض لنا ــ نحن البشر من خلال تجربتنا للأشياء المحسوسة الموجودة فعلا ــ كان من الممكن أن يسمح بذلك دون الوقوع فى الموقف العقلى القائل ببصيرة أولية تنفذ الى الماهيات الممكنة • ويعترف كانت بأن فكرته عن التجربة لم تنم بعد النمو الكافى الذى يسمح لها بالرد على الاعتراض القائل بأن الفعليات العرضية فى خبرتنا لا تزودنا أبدا بأساس البرهان على كائن واجب الوجود • ولهذا ، كان على الرغم من هجومه على تراثفولف ــ مازال متأثرا بتيار عميق من المذهب العقلى ، يؤدى الى علاقة لا تفسير لها بين الامكانية الباطنة وفعلية الأشياء التى تصادفها فى التجربة • والمطعن الثانى هو أن منهجه فى رأب انصدع بين الممكن والفعلى لا يبعث على الارتياح ، ذلك لأنه يقيم هذا المنهج على البديهية القائلة بأن الممكن قائم دائما على ما هو فعلى • بيد أنه يستخلص هـذه البديهية من الهواء ، ولا يبين أنها مؤسسة على تجربتنا للأشياء الفعلية ومقتضياتها •

والمطعن الأخير هو أن الاختبـار الذى يتحقق به من الضرورة المطلقـة للكائن الفعلى الأول على أساس الاتساق والقابلية للتفكير ــ معيـار عقـلى صرف • وفى هذه المطاعن الثلاثة جميعا يفشل كانت فى احترام تفرقتـه الرائدة بين الأساسين : المنطقى والواقعى ، تلك التفرقة التى تعـد لحظـة التجربة فيها أمرا لا غنى عنه • والاستهانة بالعامل التجريبى موجودة فى كل موضع : فى نقطة بداية البرهان ، فى البديهية الخاصة بأولوية الوجود

الفعلى وفى اختبار ضرورة الله المطلقة في الوجود • والواقع أن اللجوء الى الامكانية الباطنة يسىء الى كشوف كانت الخاصة بالعلة والوجود •

(٤) هذه الصعوبات الداخلية قد أدت بكانت الى اتخاذ نظرة أكثر نقدية للميتافيزيقا ، فقد بدأ يشك جديا فيما اذا كان كل ما يندرج حتى الآن تحت اسم الميتافيزيقا يستحق اسم المعرفة • « ليس من شك أن الميتافيزيقا هى أصعب أنواع التطلعات الانسانية ـ ولكن ، ما من ميتافيزيقا قد كتبت حتى الآن » (١٠) • وعلى حين اتخذ فولف من المثل الرياضى الأعلى فى الوضوح والتميز والاستنباط الصارم نموذجا يحتذيه فى أنطولوجيته ولاهوته الطبيعى ، اقتنع «كانت» بأن على هذين العلمين أن يسلكا سبيل الفزياء النيوتونية لكى يكونا مثمرين • وهذا يعنى نقلة من المنهج الرياضى الخالص الى المنهج الرياضى ـ الفزيائى • ولا بد من البدء بالمفهومات الغامضة نسبيا التى تقدمها التجربة ، واتخاذ الحيطة من تجاوز حدود العقل الانسانى ومضامين المعطيات الحسية • بل لقد خطر له أنه كما أن الفزياء هى علم العالم الخارجى ، فكذلك من الممكن أن تكون الميتافيزيقا المتمشية مع مطالب المعرفة الفزيائية علما بالعالم الباطنى • فاذا أرادت الميتافيزيقا أن تكون نوعا من النيوتونية الباطنة ، كان موضوع دراستها هو الأسس النهائية للمعرفة ، لا الأسس النهائية للوجود •

و « نقد العقل الخالص » لكانت استجابة لهذا الاقتراح بأن قياس الميتافيزيقا بمعيار المعرفة الفزيائية يحصر مجالها المشروع فى نطاق نظرية المعرفة ، ويجعل من الميتافيزيقا علم الشروط العامة للمعرفة • وعلى هذا سوف يستبعد الآن كل تحليل ميتافيزيقى للأشياء الواقعية ، وكل محاولة من اللاهوت الطبيعى لتأكيد الوجود الواقعى لله استبعادا تلقائيا •

٢ ـ انحلال اللاهوت الطبيعى

قام كانت بهجومه على اللاهوت الطبيعى الشائع فى عصره على مراحل ثلاث خططها بعناية • وكانت المرحلة الأولى هى تحديد الشروط العامة للمعرفة التى تجعل الرياضة والمبادىء العامة للفزياء ، ممكنة • وهذه المتطلبات تمدنا بالمعيار الشامل لكل نوع من أنواع المعرفة بمعناها الصارم•

وفي المرحلة الثانية يقدم وصفا للميتافيزيقا العامة وتطبيقاتها فى اللاهوت الطبيعى وفقا للصورة التى عرض بها هـذان العلمان فى تراث فولف • والهدف من ذلك هو بيان أن هذين العلمين لا يستجيبان لمقتضيات المعرفة ، وبالتالى فانهما ليسا علمين بالمعنى الصحيح • والمرحلة الأخيرة تتضمن فحصا دقيقا لبناء الحجج الخاصة بوجود الله ، ما دام من الممكن اثبات أن اللاهوت الطبيعى يقف على أساس من الرمال •

(١) اتخذت جميع القرارات الحاسمة فى الحصـار الـكانتى الطويل للاهوت الطبيعى منذ البداية حين صياغة المشكلة النقدية • فلقد أراد كانت أن يكتشف فى أضيق الحدود ـ كيف تقيم المفهومات والقوانين فى الرياضة والفزياء العامة تطابقا كاملا مع موضوعات هذين العلمين ، هذا اذا سلمنا بأن المفهومات تستخلص أصلا من العقل لا من العالم التجريبى • وكان من الواضح له أن المفهومات وقواعد الحكم الجارية فى العلوم ينبغى أن يكون لها أصل أولى خالص فى بنية الوعى بوجه عام ، ما دامت تعبر عن العوامل الضرورية الكلية فى المعرفة • ولما كان «كانت» أبعد ما يكون عن أى استخلاص واقعى لهذه العوامل من مبادىء الوجود فى الأشياء الموجودة ، فانه لم يستطع العثور على أساس لها فى المواد الحسـية المعطاة وانما وجدها فى البناءات الصورية للذات العارفة • وهنا برزت نظرية الشكل والصورة فى تكوين المعرفة العلمية من تلقاء نفسها كوسيلة للابقاء على الجانب التجريبى التقدمى من البحث العلمى ، وعـلى مظهر الشمول والضرورة الذى تحتويه أوسـع القضايا العلمية (١١) • فثمة جوانب حسية متعددة فى الانطباعات ولكنها اذا أخذت على انفراد فانها تبقى ذاتية خالصة ، وعرضية ، ولا متعينة من الناحية العلمية • ولكى يتاتى لنا الوصول الى الموضوعية العلمية لابد أن تخضع المواد الحسية لتعينات صورية شتى كامنة فى طبيعة الوعى العامة •

وهكذا يكون موضوع العلم هو النتاج البنائى لهذا التزاوج بين العناصر المادية والصورية • وثمة تطابق بين صورنا الذهنيـة والموضـوعات ، لأن الموضوعية نفسها ليست شيئا يعطى ، بل شيئا يصنع • ولا وجـود لشىء متعسف فى هذا البناء للموضوع ، لأن العوامل الصورية تنتسب الى البنية العامة للوعى ، وليست سمات خاصة بالعقل الفردى • وفضلا عن ذلك فان

التعدد الحسى المعطى شىء لا غنى له . وما برح التطابق المقصود هنا ليس هو التطابق الذى يستسلم فيه العارف للوجود المستقل للشىء المعروف ، وانما هو ذلك التطابق الذى لا تحقق فيه المواد الغفل المعطاة صفة الموضوعية الا بالخضوع لمبادىء المعرفة التى يسهم بها العارف ، أو على حد تعبير كانت : لا يعرف العقل الا ما يضعه فى الطبيعة ، وهكذا يكون له يقين أولى a priori عن موضوعه ، غير أن مجال معرفته يعانى فى الوقت نفسه تضييقا شديدا.

ويبقى الوجود الواقعى للأشياء ارضا مجهولة غير قابلة للمعرفة ، اذ ما من شىء من المقومات المحددة للمعرفة نتلقاه أصلا من الأشياء الموجودة. غير أن «كانت» يزعم أن مواد الحس تاتى من الأشياء فى ذاتها ، ولكنه لا يستطيع من وجهة النظر المنهجية ان يؤكد شيئا عنها . وما نعرفه بطريقة علمية هو الظواهر ، أعنى الموضوعات الحسية المبنية بحيث تتفق مع الشروط العامة للتجربة. ومن الحق أن هناك تضايفا وثيقا بين الظواهر او موضوعات المعرفة وبين مجال التجربة الممكنة على الأقل كما يحدده المعيار النظرى . وموضوع التجربة وموضوع المعرفة شىء واحد هو : عالم الظواهر الحسية الموحد الذى تنظمه القوانين الكلية والضرورية فى العلم النيوتونى . وقد يكون من الممكن ادراك جوانب أخرى من الواقع بالرأى والاعتقاد ، غير أن المعرفة التجريبية لايمكن أن تتجاوز حدود هذا العالم من الموضوعات الحسية.

ولقد كان من المهم بالنسبة لكانت فى تحقيق أغراض نقده النهائى للاهوت الطبيعى أن يحدد جميع العناصر المطلوبة للمعرفة الموثوق فيها(١٢). والمعرفة تنتج أساسا عن توليف بين العيانات (الحدوس) الحسية وقواعد الحكم أو مقولات الذهن . والعيان الحسى هو استقبال المواد التجريبية وتنظيمها وفقا لصورتى الزمان والمكان . فاذا خلت المقولات من المضمون الحدسى ، اصبحت مجرد صور خاوية . وكذلك بدون مقولات الذهن تفتقر عياناتنا الحسية الى السمات الكلية الضرورية التى تميز عالم التقرير العلمى. ولابد لاتمام هذا الاتحاد بين المضمون الحسى والبناء المعقول أن يكون ثمة تكيف متبادل بين العيانات والمقولات . وهذا هو عمل الخيال ، أو الحس الداخلى للزمان الذى يمدنا بالنماذج التخطيطية لتجميع عياناتنا الحسية ولتجسيد مفهوماتنا العامة. ولكى لا يمنع التقابل بين العيانات والتصورات

من تركيب المعرفة ، يضيف «كانت» أن البناء الصورى للوعى داخل فى «وحدة الادراك المتميز apperception» ، أو فى ارجاع كل موضوعات المعرفة وشروطها الى الذات العارفة • فان لم تكن جميع هذه العوامل حاضرة ، لم يكن للتجربة وجود ، وبالتالى لاتتم المعرفة الموضوعية بالنسبة لنا •

ولا يبحث كانت فى نظرية المعرفة لأجل نظرية المعرفة ، بل هو يضع الخطوط الاجمالية لتشريح المعرفة العلمية حتى يكون له أساس ذو معنى لنظريته فى التجربة • وما يسميه الكشف العظيم للفلسفة النقدية هو تلك المعادلة بين الشروط العامة لامكانية التجربة والشروط العامة لامكانية الموضوع القابل للمعرفة • ونفس المقتضيات التى تدخل فى تركيب الموضوعية تدخل أيضا فى تركيب التجربة وتحدد مدى معرفتنا • فالمعرفة تمتد الى المدى الذى تصل اليه التجربة فحسب وتتحكم فى التجربة الشروط المادية والصورية للموضوعية • ولما كانت هذه الشروط لا تؤدى الا الى الظواهر أو الموضوعات المحسوسة ، ينتهى «كانت» الى أن « الموضوعات الحسية هى وحدها الخاضعة للتجربة ، وبالتالى هى التى تكون قابلة للمعرفة » (١٣) • وفى الفلسفة النظرية التى تتعلق بمعرفتنا للموضوعات تنشغل القدرات الانسانية العارفة انشغالا صحيحا حين تعنى بالموضوعات الحسية أو بالتركيبات الأولية الصورية للوعى التى تؤثر فى معرفة مثل هذه الموضوعات ، والا انصرف العقل عن التجربة والموضوعية فلا يصل الا الى الأوهام •

و «كانت» مجهز بسلاح فعال ضد التصورات الشائعة عن الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى حين يقرر أن الموضوعات الحسية وشروطها الصورية هى وحدها التى تقع داخل نطاق من المعرفة الانسانية • أما كيف يصل الى هذه القضية فأمر ينبغى أن يوضح فى الذهن بوضوح عند الاقدام على أية محاولة لفهم استخدامها فى النزاع وتقويمه • فهى تنبع من قرار مبدئى مزدوج : تأييد هيوم فى النظر الى الفزياء النيوتونية بوصفها نموذجا ذا معنى واحد لكل معرفة نظرية حقيقية ، وتأييد ليبنتس فى ارجاع مفهوماتنا الكلية الضرورية الى أصل عقلى خالص أو أولى a priori . وهذا القرار الثنائى يحقق التوليف

بين المذهبين التجريبي والعقلي ، ولكنه يفعل ذلك على حساب تضييق فعالية التحليل الكانتي للمعرفة على المشكلات والمعطيات التي تسمح بها هاتان المدرستان مع استبعاد التناولات الأخرى ·

وهكذا تفرض المصادرة postulate النيوتونية نقطة البداية ، وكذلك المجال الذي تتحرك فيه نظرية كانت في التجربة ، اذ ينبغي أن يبدأ تحليله « بموضوع الفزياء » ، أي الموضوع بعد خضوعه فصلا لتحديدات الفزياء المنهجية · والبداية لا تتم بالشيء المحسوس كما يدرك بوصفه موجودا حسيا موجودا ، بحيث لا تندرج معطيات معرفتنا المألوفة بالأشياء ومعطيات الميتافيزيقا الواقعية داخل نقطة البداية الأصلية · فاذا ارتد «كانت» عن بنائه الفزيائي استطاع اكتشاف تلك العوامل المطلوبة لتفسير مثل تلك البداية · وما يصل اليه ليس نظرية في التجربة الانسانية وموضوعاتها بالمعنى المفهوم ، بل نظرية في نمط التجربة والموضوعية كما تتمشيان مع قضايا الفزياء النيوتونية ·

وكذلك تفرض مصادرة ليبنتس تحفظا خطيرا على استخدام خطته المتعلقة بالمادة والصورة في تفسير المعرفة ، فالمعرفة يمكن أن تعالج على أنها عملية تكوين ، تكون فيها جميع المقومات الصورية العامة تركيبات للوعي ، ولا تكشف المواد الحسية عن أية مبادىء للوجود ، هذا اذا سلم المرء مع ليبنتس بأن على العقل الانساني أن يستخلص كل صوره العقلية أو تصوراته من طبيعته نفسها · فاذا اعترفنا بالأصل الأولي للمفهومات وقواعد الحكم استطعنا في هذه الحالة فحسب أن نعزو الجوانب المعقولة من الموضوعات الى صور الوعي بوجه عام · وهكذا تنحصر المعرفة في الظواهر اذا سلمنا بهذه الافتراضات ·

ومن ثم فان القول بأن الموضوعات الوحيدة للتجربة وللمعرفةالانسانية هي الموضوعات الحسية وشروطها الصورية ينبغي أن ينحصر في السياق الذي يطور فيه «كانت» موقفه · وثمة نتيجة معرفية أكثر تواضعا ، وان تكن في الوقت نفسه أشد دقة ، هي أن الهدف الكانتي لتفسير موضوعية

القضايا فى الفزياء الكلاسيكية يتحقق بتعريف التجربة فى حدود الظواهر الحسية والتركيبات الصورية فحسب • وهذا التحديد للتجربة يأتى نتيجة للمنهج المستخدم والقضايا المحللة ، لا نتيجة لتحليـل متكامل للطرائق الانسانية فى المعرفة ، فهى لا تضمن المبدأ العام الذى يسعى «كانت» الى ارسائه عن التجربة الانسانية والمعرفة لأن المعرفة لم توصف وصفا شاملا فى حدود الصورة الأولية ، والمفهوم البنائى ، وموضوع الفزياء •

(٢) وكانت مهمة «كانت» التالية هى تعريف الميتافيزيقا واللاهـوت الطبيعى بطريقة تبين فى وضوح تنافرهما مع شروط التجربة والمعرفة • وقد سهل هذه المهمة أن الميتافيزيقا الوحيدة التى كانت مزدهرة فى عصره هى ميتافيزيقا فولف الذى لم يوضح قط العلاقة بين تدليـله البرهـانى والتجربة الحسية • وقدم «كانت» وصفا دقيقا شافيا لما يعنيه اتباع فولف بالانطولوجيا أو الميتافيزيقا العـامة ، وباللاهـوت الطبيعى او بالتطبيق الخاص للمبادىء الميتافيزيقية على حقيقة الله • وكانت هذه العلوم العقلية هدفا يسيرا لنقد «كانت» نظرا لطابعها الاستنباطى وعجزها عن توضيح الدلالة الفلسفية للتجربة الحسية ، وكان انتصار كانت عليها يسيرا ، ومع ذلك كان انتصاره أضيق مما يدعى من ناحية الدلالة التاريخية ، لأنه أخفق فى الاشتباك مع أية ميتافيزيقا من النوع التجريبى ، أو أى لاهوت طبيعى مبنى فحسب على ما يقدمه العالم المحسوس لحـواس الانسان وذهنـه • ونستطيع أن نفهم لماذا لم يأخذ « كانت» هذا الاختيار الأخير مأخذ الجد ، ففى عصره لم تبذل أية محاولات على درجة من الكفاية لتطوير نظرية فى الوجود على نحو تجريبى ، أعنى من تحليل عالم الأشياء الموجودة حسيا ــ أو لاستخلاص المضمونات السببية عن الله من مثل هذا الأساس •

وقد وضع «كانت» تعريفا للميتافيزيقا السائدة على أساس هدفهـا ومنهجهـا ، ومضمونها الحقيقى (١٤) • أما هدفهـا فتنص عليـه عبـارة «ميتافيزيقا» نفسها ــ فهى ما وراء الطبيعة trans-physicam ، أو هى حركة العقل فى اتجاهه عبر كل معرفة بالموضـوعات الحسية الى عـالم ما فوق الحس • ولما كانت ثمة مصـادلة فى رأى «كانت» بين الموضـوعات الحسية

. والموضوعات القابلة للتجربة ، كانت الميتافيزيقا محاولة لتجاوز موضوعات تقوم بمهمة لا أمل فيها . فهي تسعى الى اكتساب معرفة بما لا يمكن أن التجربة الممكنة جميعا . وهذا يعادل قولنا ان الميتافيزيقا بحسب هدفها _ يدخل في نطاق تجربتنا ، أو بما لا يمكن أن يصبح موضوعاً لمعرفتنا . ولا يتغير الموقف حين ننظر في المنهج الميتافيزيقي الذي يتناسب مع هدفها. فالتفكير اللاتجريبي يلتزم باستخدام العقل وحده . وكلمة «عقل» تعني هنا القوة التي تحدد موضوعاتها من خلال التصورات الأولية a priori وحدها ، دون أي لجوء الى التجربة الحسية . ولا تحاول الميتافيزيقا العقلية أن تمضي الى ما وراء العالم المحسوس باستخلاص مضامين هذا العالم بل بوضع بعض التصورات والمبادىء الأولية الخالصة ، ثم استخلاص «مضموناتها» . وهذه الميتافيزيقا من الناحية الاجرائية هي نسق المعرفة العقلية الخالصة عن طريق التصورات الأولية . ولا يمكن أن يكون معيار هذا التناول اللاتجريبي شيئا آخر سوى الاتساق الداخلي بين التصورات المجردة ، لا اتفاقها مع ملامح التجربة . بيد أن«كانت» أثبت أن التصورات المجردة _ في حد ذاتها _ عبارة عن صور فارغة ، وأنها لاتستطيع أن تكتسب الدلالة الموضوعية الا بتزاوجها مع العيان الحسي . فاذا لم تصبح هذه التصورات تجريبية بواسطة الخيال ، وبالنظر الى المعطيات الحسية ، لم يكن من الممكن أن تعطي أية معرفة عن الموضوعات .

أما من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تدعي أنها نسق من المبادىء النظرية التي يمكن تطبيقها بصورة استنباطية على العالم المحسوس . وهذه المبادىء هي الكليات اللامشروطة : العالم والروح والله ، وهي التي تقوم فيما وراء التجربة ومع ذلك تتحكم فيها . ومن الممكن استخلاص نسق التجربة كله استخلاصا استنباطيا باستخدام هذه الكليات في سلسلة من الاستدلالات . وتعتمد الميتافيزيقا _ قبل كل شيء _ على التصور الكلي الأعلى ، أعني على الله بوصفه الكائن الأكمل والأكثر تحققا في الوجود (ens realissimum, omnitudo realitatis) . وبتطبيق مبادىء التناقض والسبب الكافي والعلية على هذا التصور الأعلى ، يمكن استمداد الأشياء المتناهية بوصفها سلبيات negations ، وأجزاء متعينة من هذا « الكل » ، أو « المجموع المطلق » .

غير أن «كانت» يلاحظ أن العقل الميتافيزيقى لايعمل الا بأفكاره الخاصة التى قد توسع من فكرنا ، ولكنها لا توسع من معرفتنا بالواقع • والعقل الانسانى مقصور على الظواهر المتناهيــة ، وبالتــالى لا يستطيع أن يعرف الكليات اللامشروطة فى الميتافيزيقا العقلية معرفة حقيقية ، اذ تظل هذه الكليات تصورات خاوية لا تحدد استخدامها الاستنباطى أية موضــوعات واقعية فى التجربة والمعرفة•ويلاحظ «كانت» أيضا فىالتفسير الاستنباطى جنوحا نحو شمول الألوهية pantheism فى العلاقة بين الموجود الأكمل، أو مجموع الواقع ، وبين الأشياء المتناهية • وهذه انقلة تتم دون انيحس بها احد ـ من أنطولوجيا فولف الىنظرة اسبينوزا للأشياء الطبيعيةبوصفها تعينات من حيث الجهة فى الجوهر الالهى •

وسواء نظرنا الى الميتافيزيقا ـ وفقا لهذا الوصف السابق ـ منحيث هدفها أو منهجها أو مضمونها ، فانها تفشل فى تحقيق دعواها بأنها علم نظرى عقائدى يقدم معرفة عن الموجودات الواقعية • و «كانت» الآن عـلى أهبة الاستعداد لتفسير هذا الاخفاق بالاجابة بموقفه المنهجى الخاص • وهو يفعل ذلك بأن يمنح مركز الصدارة للتفرقة الأساسية بين الذهن والعقل• فالذهن يعمل فى توافق وثيق مع العيان الحسى ، على حين لا يهتم العقل الا بصور الفكر المعقولة التى تخلو من المضمون الحدسى • ومقومات الذهن متلائمة مع شروط الادراك الحسى، ومن ثم تمنحنا معرفة بالقوانين الفزيائية للموضوعات المحسوسة • اما العقــل فيتناول المعنى المنطقى لتصــوراتنا بمعزل تام عن أى تكيف مع المعطيات التجريبية • ولا يدعى « كانت » أن العقل باطل بفطرته فى هــذا الاستخدام المفتوح للتصــورات بمعزل عن الشروط الحسية • فأفكار العقل تتمتع بدلالة منطقية كامنة فيها •

ومهما يكن من أمر ، فان العقل قادر على استخدام أفكاره الرئيسية الثلاث ، وهى : العالم ، والروح ، والله ، بطريقتين تختلفان اختلافا جذريا: طريقة تنظيمية ، أو طريقة تكوينية (١٥) • الاستخدام التنظيمى لهــذه الأفكار ذاتىصرف : فهى نافعة فى تنظيم أفكارنا، وفى الوصولبتفسيراتنا الى الوحدة والشمول باطراد متزايد • وهذا الاستخدام التنظيمى لأفكار العقل ليس استخداما مشروعا فحسب ، بل انه يشــتمل على ميتافيزيقا

«صورية» transcendental ، وهى الميتافيزيقا الصحيحة الوحيدة التى يعترف بها «كانت» • فهى لا تهتم بالموجودات الواقعية ، بل بالذهن وبالشروط الصورية الأخرى للمعرفة •

بيد أن العقل لا يقتنع أبدا باستكشاف الشروط الأولية للمعرفة وحدودها ، فهو يحاول استخدام أفكاره بطريقة تكوينية لكى يكتسب معرفة الموجودات الواقعية، دون الاستعانة بالعيان الحسى • ويؤدى هذا الاستخدام التكوينى أو التركيبى الى ميتافيزيقا « متعالية » transcendent ، خاوية ووهمية فى أساسها . ويدرج « كانت » أنطولوجيا فولف ونسخ « لسنج » و « هردر » الجديدة لنظرية اسبينوزا عن الطبيعة ، يدرجها جميعا فى فئة الميتافيزيقا المتعالية • فالعقل قد تجاوز هاهنا حدوده فى محاولته لاستخدام أفكاره استخداما تكوينيا أو أنطولوجيا • اذ لما كانت هذه الأفكار وحدات صورية خالصة ، ولما كان الانسان لا يملك حدسا عقليا يمكن أن يمنحها مضمونا واقعيا ، فان كل أنواع الميتافيزيقا المتعالية تتمخض عن خلط صور الفكر بجهات الوجود • أما ميتافيزيقا كانت « الصورية » فان لها من الوضوح ما تمكنت به من تجنب هذا الخلط ، ولكنها لم تفعل ذلك الا بالانصراف عن دراسة الجهات الواقعية للوجود ، وبالاقتصار على جهات الفكر • فاما أن تكون الميتافيزيقا نظرية عامة فى المعرفة ، واما أن تكون مجرد شبكة ديالكتيكية من الأوهام عن العالم ، والروح ، والله •

هذه الادانة للميتافيزيقا المتعالية ، أو للانطولوجيا جعلها «كانت» تمتد لتشمل اللاهوت الطبيعى ، أو ذلك القسم من الميتافيزيقا الخاصة الذى يتناول الله • ولما كان أتباع فولف يتصورون اللاهوت الطبيعى على أنه امتداد استنباطى للمبادىء الانطولوجية فى قسم خاص من الوجود الواقعى ، فان «كانت» لم يجد أية صعوبة فى اثبات أن هذا العلم يفتقر الى أساس متين • وكان ينظر الى اللاهوت الطبيعى على أنه المثل الأسمى على الاستخدام التكوينى للأفكار العقلية بمعزل عن الحدود التى وضعها الحدس الوحيد الذى يتمتع به الانسان ، وأعنى به العيان الحسى • ولما كانت الاستدلالات على الله تخلو من كل مضمون واقعى ، فانها « مجرد فانوس سحرى من الأطياف » لا تأثير لها فى وجود الله فى المجال الواقعى (١٦) •

ولم يكن المقصود من تحليل «كانت» الخاص للأدلة على وجود الله ــ أن يفند هذه الحجج بالذات فحسب ، بل أن يكشف أيضــا عن تهافت اللاهــوت الطبيعى فى جملته •

(٣) ويرجع «كانت» الأدلة النظرية على وجود الله الى أنماط رئيسية ثلاثة : الحجة الوجودية (الانطولوجية) القائمة على فكرة الكائن الاكمل ، والحجة الكونية (الكسمولوجية) القائمة على الامكان ، والحجة الفزيائية ــ اللاهوتية المستمدة من الشواهد على نظام الكون . وبالرجوع الى كشوفه فى الفترة السابقة على النقد ــ يثبت كانت استحالة تقرير اى شىء عن وجود الله من تحليل فكرة ماهيته ، وهذا ما يحاول الدليل الوجودى أن يفعله • ثم يذهب بعد ذلك الى أن الجهد الذى تبذله للوصول الى الله بان نبدأ من الأشياء العرضية (الممكنة) ومن النظام الكونى خليق بأن يفشل ، اللهم الا اذا لجانا اخيرا الى فكرة الكائن الأكمل • ولكن هذا معناه أن الدليلين الثانى والثالث يعودان الى الدليل الأول ، وبالتالى فانهما يشاركان فى عيبه الباطنى • وعلينا لكى نثبت اثباتا صارما أن الكائن الضرورى موجود كامل كمالا لامتناهيا ، وأن منظم العالم عقل لامتناه ــ علينا لكى نثبت ذلك أن نضع حلقة مثالية خالصة تتصل بفكرة الموجود الأكمل • وهكذا نجد أن الدليل الانطولوجى يكمن وراء الأدلة الأخرى، وأنه يفسدها بصورة جذرية• فلا وجود اذن لدليل نظرى صحيح على وجود الله •

ولكن ماذا حدث لدليل « كانت » المبكر الذى نستدل فيه من الامكانية الباطنة للأشياء جميعها على وجود كائن واجب الوجود ؟ انه يتنازل عنه فى أشد الأجزاء أصالة من كتابه النقدى الأول (نقد العقل الخالص) ، وأعنى به وصفه ونقده للعملية العامة للبرهان التى يتبعها العقل فى صعوده من شىء ما معطى فى العالم الى الله (١٧) • وبعد أن يمتلك « كانت » نظرية محددة عن التجربة وحدود المعرفة ، يستطيع الآن أن يلمس موطن الضعف فى دليله السابق المستمد من الامكانية الباطنة • كما يعتقد أيضا أن كشوفه يمكن أن تعمم على كل دليل نظرى من النوع البعدى a posteriori الظاهر • وهنا يقترب أشد الاقتراب من التناول الواقعى للاله •

واعتراضات « كانت » الرئيسية على دليله السابق موجهة الى نقطة

البداية فى ذلك الدليل ، والى عملية الاستدلال على الضرورة المطلقة . فالآن ترغمه نزعته الظاهرية phenomenalism على انكار الفكرة القائلة أننا نستطيع أن نبدأ من السمات الواقعية الجوهرية للأشياء فى ذاتها . وهو لا يعترف الا بمعنيين صحيحين فحسب للامكانية فى المجال النظرى . فقد تشير الى الامكانية المنطقية الخالصة ، غير أن هذا يمكن تفسيره تفسيرا كافيا عن طريق التسليم المنطقى بالتعريفات ، وتطبيق مبدأ التناقض بمعزل عن كل أساس أنطولوجى ؛ وقد تشير الى امكانية واقعية ، وهى ما يحصره « كانت » بشــــدة فى الامكانية الواقعية للموضــوعات الظاهرية ، وهى الموضوعات الوحيدة التى يمكن أن نعرفها نظريا . وهنا يبرز لنا الدلالة النزاعية لاحصائه السابق لعناصر المعرفة . فهذا الاحصاء كامل ، ومن ثم فانه يشـــتمل على كل العوامل المطلوبة لتفسير امكانية الموضــوعات الظاهرية . اذ ينبغى أن تتخذ هذه الموضوعات أساسها فى الامكانية فى نفس الظروف التى تجعل تجربتنا لها ممكنة . وجميع العناصر الصورية فى التجربة والموضوعية باطنة فى بناء الوعى بوجه عام ، كما أن الجانب المادى من العيان الحسى هو أيضا عنصر معطى لا يمكن أن نرجعه الى مصدر الشىء فى ذاته بأى يقين نظرى . ولمـا كانت كل مقومات امكانية الموضوعات الظاهرية تشير الى المجال الظاهرى المتناهى ، فليس ثمة سبب نظرى يجبرنا على البحث عن أساس الامكانية فى الوجود اللامتناهى لاله يتعالى على الظواهر جميعا .

وحتى لو أن الاستدلال قام على الامكانية الباطنة للوصول الى الضرورة المطلقة ، فان « كانت » يتساءل : هل يبرهن ذلك على وجود الله ؟ ولكى يحسم المرء هذه النقطة عليه أن يضع الهوية بين الضرورة المطلقة وفكرة الكائن الأكمل . و « كانت » لا يتشكك فى هذه الهوية ولكنه لا ينكر أنها تثبت برهانيا دون استخدام مستتر للحجة الوجودية . ولا يملك العقل النظرى الخالص وسيلة يستطيع بها أن يحدد بموارده الخاصة ما اذا كان الموجود الضرورى متناهيا أو لامتناه ، اذ لا يوجد ثمـة تناقض فى تصور موجود ضرورى ، ولكنه متناه فى الوقت نفسه . أما كون هذا الموجود الضرورى هو أيضا الله اللامتناهى ، فمسألة لا يمكن اثباتها عن طريق التحليل التصورى البحت ، ومن خلال الاجابة بمبدأ التناقض .

ومن المؤكد أن « كانت » يثبت دعواه ضد العملية التى تبدأ بامكانية ، بدلا من الواقع الفعلى المتناهى ، والتى ترتكز فى تحليل تصورى صرف لفكرتى الضرورة واللامتناهى • بيد أن نجاحه فى التخلص مما أسماه آنفا الأساس الوحيد للبرهان ، قد أغراه بالتعميم فيما وراء نطاق العقلانية ، ذلك النطاق الذى واصل فى داخله تفكيره عن الله • وهو يدعى الآن أن كل جهد نظرى للانتقال من الموجودات العرضية الى الله مقضى عليه بالفشل • وهذه الدعوى الكلية هى مـا ينبغى أن نفحصه وننقده على ضـوء مذهب الألوهية الواقعى •

يعتقـد الفيلسوف الواقعى أن الفحص الدقيق للموجودات المتنـاهية المحسوسة يؤدى الى وجود الله دون أى انقطاع فى الاستمرار الوجودى للاستدلال • وهذا ما ينكره « كانت » فى وصفه للخطوات الثلاث المطلوبة فى النموذج العام للدليل البعدى • فنحن ننتقل من الأشياء الممكنة الى موجود ضرورى ؛ ثم نلاحظ أن فكرة الـكائن الضرورى ينبغى أن تتحـدد بعد ذلك على أنها ضرورة لا مشروطة ؛ وأخيرا نقيم الهوية بين فكرة الضرورة اللامشروطة وبين الكائن الأكمل ، وبذلك نثبت وجود الاله اللامتناهى • وقد لاحظ « كانت » فعلا بطلان الحجة الوجودية الكامنة فى الخطوة الثالثة من هذا الدليل • وينصب اهتمامه الرئيسى الآن على اثبات أن من الواجب اتخاذ هذه الخطوة الثالثة • وهذه الخطوة تكون نموذجية اذا كان لابد لكل استدلال بعدى أن يتضمن هذه الخطوة الثانية كما يصفها « كانت » • ويحشد « كانت » كل موارد نظريته فى المعرفة ليثبت حتمية هذه الخطوة الثانية فى كل نوع من أنواع الاستدلال البعدى على الله •

وثمة سمتان بارزتان فى المرحلة الثانية من الحجة : (أ) أنها تتناول فكرة ؛ (ب) أنها تصف هذه الفكرة بأنها لامشروطة • ومن الواضح أن الخطوة الأولى فى هذه الحجة تنتهى الى « موجود » ضرورى ، ولكن سرعان ما يجد العقل نفسه حائزا على « فكرة » فحسب عن موجود ضرورى • فلماذا ينتقل الموجود الضرورى بهذه السرعة الى فكرة الموجود الضرورى ؟ ويجيب « كانت » بأن هذه هى النتيجة المحتومة لمحاولة اجراء استدلال متعال ينتقل من الأشـــياء التجريبية الى واقع لامشروط وراء تجربتنا ؛

والاتجاه نفسه الذى يتخذه الدليل يجعله لا يصب فى موجود واقعى متعين، بل فى تصور لامتعين ، يفتقر تماما الى المضمون الواقعى والدلالة الوجودية . ويكتشف العقل أن طبيعة المشروع الخاص باثبات وجود الله يجرد المعنى الوجودى من مضمونه ، فلا يترك وراءه الا تصورا صوريا غامضا للضرورة يمكن حينئذ أن نضيف اليه تلك النغمة اللاتجريبية فنصفه بأنه لامشروط. ولكن ، على العقل أن يهيب بعد ذلك بفكرة الكائن الأكمل ، لكى يضفى على تصور الضرورة اللامشروطة شيئا من الاشارة الى الواقع ، وليضمن هويته مع الموجود اللامتناهى لله فى الوقت نفسه • وبالتالى فان بناء الخطوة الثانية من الدليل تفرض الحاجة الى اتخاذ الخطوة الثالثة ، وهكذا تتورط فى الحجة الوجودية •

وتخضع فكرتا الضرورة والوجود — وفقا لنظرية المعرفة الكانتية — لتحول جذرى حين تؤديان وظيفتهما فى الدليل البعدى على وجود الله ، اذ تتجرد هاتان المقولتان من كل مضمون تجريبى ، أو تخطيط ، أو فعلية • وحركة العقل فى صعوده من الأشياء العرضية صوب الله عملية تعرية ، وانتزاع للشروط التجريبية الخاصة بمعرفة موضوع ما • وكلما ابتعد الاستدلال عن أرض التجربة ، انفصل عن الظروف التى يستطيع فيها العقل الانسانى اكتساب المعرفة النظرية عن الموضوعات • وهكذا تعمل الدينامية الباطنة فى الاستدلال الألوهى على ارغام العقل على تحويل الموجود الضرورى الى مجرد فكرة عن الضرورة تفتقر الى أية اشارة الى مجال التجربة والواقع القابل للمعرفة • وهنا تنهار التفرقة بين الضرورة الواقعية والامكان المنطقى بحيث يترك العقل بما لا يزيد عن فكرة منطقية بحتة عن الوجود اللامشروط. « ان ضرورة الوجود غير المستمد لا تزيد على كونها « تمثلا » لوجوده اللامشروط » (١٨) • وما من وسيلة يمكن أن نتنبىء بها عما اذا كان هناك موجود واقعى يناظر هذا التمثل ، وبالتالى ، يتخلى العقل يائسا عن التناول البعدى للأله ، ويستقر على الطريق الأولى a priori الذى يسلكه المذهب العقلى •

وينتهى « كانت » الى أن وجود الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية ، ويدعم هذه النتيجة بأن يطبق على الله الشروط المطلوبة لكل موضوعات التجربة ، وبالتالى على الوقائع القابلة للمعرفة • ولا تصبح

فى مجال الظواهر ؛ وتعطى من خلال العيان التجريبى الحسى . أما الله (كما يتصوره أصـــحاب مذهب الألوهية الغربيون) ، فانه يبقى خارج نطـاق المعرفة النظرية . والله أزلى ، لا زمانى ، ووجوده لامتنـــاه ، يند عن الخيـــال ، وهو ليس ظاهرة ، بل الواقع المعقول الأسمى ، أو الشىء فى ذاته . وهو يقع فيما وراء كل عيان حسى ، ولا يتمتع الانسان بأى عيان عقلى لادراك واقعه المعقول . ونظرتنا التأملية لا تستطيع النفاذ الى وجوده ، بل لا تستطيع أيضا النفاذ الى طبيعته وعلاقته العلية بالعالم . ولا يملك اللاهوت الطبيعى أية امكانية لتزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن الله ، ولهذا ينبغى أن نتخلى عنه .

(٤) والملاحظة النقدية الأولى التى ينبغى أن نعلق بها على تحليل «كانت» هى أنه يســـتمد كل قوته من نظريته فى المعرفة . وقـد تكون هـذه الملاحظة سطحية لو اقتنعنا اقتناعا مشتركا بأن وصفه للاهوت الطبيعى يظل قائما حتى بعد رفضنا لنظريته فى المعرفة . غير أن القراءة المباشرة للنص تبين أن الأول تطبيق للثانية على ميدان خاص من المعرفة الهادفة . وما فى نقد كانت للاهوت الطبيعى من قوة على الارغام ، يستند الى تسليمنا برأيه القائل بأن مقتضيات المعرفة الخاصة بالفزياء الكلاسيكية هى بعينها الشروط اللازمة لكل تجربة قابلة للمعرفة ، وبأن التجربة محصورة فى الظواهر الحسية وشروطها الصـورية ، وبأن العوامل الصـورية العامة فى المعرفة مستمدة برمتها من طبيعة الوعى ، وبأن الانسان لا يتمتع الا بالعيان الحسى فحسب . فاذا لم نقبل هذه الدعاوى جميعا بكل معناها الكانتى ، فلن نستطيع الاهابة بما انجزه « كانت » فى تحطيم كل فلسفة عن الله .

ومن الأمور المضللة فى تاريخ الفلسفة ، أن نفصل خطا جزئيا من الدليل عن المقدمات الأوسع والسياق المنهجى الذى حصلنا فيه على النتائج. وفضلا عن ذلك ينبغى أن نحدد المجال التاريخى للتفنيد بكل دقة . ولقد أخذ « كانت » الحجج التى صـاغها والتى هاجمها من أتبـاع لوك ونيوتن الانجليز ، ومن المراجع الفولفية الشائعة ، ومن تعاليمه المبكرة هو نفسه . وهو قد عرض تهافت المنهجين التجريبى والعقلى فى تنـاول الله ، ولكنه لم يدحض المفاهيم الأخرى للاهوت الطبيعى ، ونذكر على وجه الخصوص أن وصـفه للعملية العامة التى يصطنعها العقـل فى اثبات وجود الله ،

لم يشتمل على الاستدلال التجريبي الوجودى المستمد من الموجودات الحسية • وكان تحليله مقصورا ــ بصورة حادة ــ على أنماط الاستدلال المستخدمة فى فلسفتى ليبنتس ولوك • أمده ليبنتس بكيفية عمل العقل بطريقة لا تجريبية ، على حين أمده لوك وهيوم بالصعوبات التى تتعرض لها محاولة البدء بالتجربة الحسية • بيد أن المفهوم العقلى لاستخدام العقل والنظرية التجريبية عن التجربة غريبان على حد سواء بالنسبة لنظرة فى المعرفة تقوم على ادراكنا للكائنات الحسية الموجودة • وقد كان من الضرورى لكى يكون فحص « كانت » للاهوت الطبيعى فحصا شاملا أصيلا ، أن يضع فى حسابه هذا الصراع فى ميدان الابستمولوجيا وفى نتائجه على اثبات وجود الله • وكان النوع الوحيد من اللاهوت الطبيعى الذى يحق له أن يرجىء حكمه عليه هو ذلك الذى يقبل مفهوم العقل والتجربة الذى افترضه نقده •

ويستند تفسير « كانت » للمراحل الثلاث فى أى دليل بعدى على وجود الله ــ الى نظريته فى التجربة وعلى مفهومه للوجود • وخطوات هذه العملية تفرض نفسها على الذهن الانسانى ، لا من خلال أية ضرورة كامنة فى هذا الذهن نفسه ، أو فى وجود الله الخاص ، بل على شرط أن يعمل الذهن داخل اطار النظرة الكانتية للتجربة والوجود • فما يصفه اذن هو الطريقة التى ينبغى أن يتلاءم بها الاستدلال البعدى على وجود الله مع مقتضيات هذه النظرة ، لا الطريقة التى ينبغى أن ينمو بها مثل هذا الاستدلال دائما • وهكذا يقتصر التحليل على مجال محدود جدا •

أما معايير « كانت » التجريبية الأربعة (الزمانية ، والتركيب فى الخيال والاقتصار على الظواهر ، والحضور من خلال العيان الحسى) فهى التى تحدد الموضوعات المدروسة فى الفزياء الكلاسيكية • ولا يلزم عن ذلك أنها علامات محددة تميز كل ما يمكن أن نعرفه تجريبيا ، أو نستنتجه من التجربة • فهى تؤلف المبدأ « التجريبى » الفعال فى الفزياء النيوتونية ، ولكنها ليست هى نفسها مبدأ « الخبرة » الفعال فى ألفتنا العادية بالعالم الموجود ، وتحليلنا الميتافيزيقى لهذا العالم (٢٠) • ذلك أن التجربة الانسانية واستدلالاتها السببية المؤسسة على الوجود لا تقتصر على العوامل المطلوبة

لبناء الموضوع الفزيائى للميكانيكا النيوتونية • ومبدأ « كانت » التجريبى الرباعى للفروع عبارة عن قاعدة ذات اتجاه واحد لاختبار صحة التدليل العلمى • وهو لا يستطيع بطبيعته الا أن يمتد الى الموضوعات التى تنتسب فعلا لعالم البحث الذى يتناوله الفزيائى • ومن ثم لا يمكن استخدامه للاجابة عن السؤال عما اذا كانت التجربة تحتوى على مضامين علية تؤدى الى وجوده كائن متميز عن عالم الفزياء • كما أنه لا يستطيع أن يقرر شيئا عما اذا كانت استدلالاتنا التى تبدأ بالعالم المحسوس ينبغى أن تنتهى أيضا بهذا العالم وبشروطه الصورية الباطنة • ومن ثم فان استخدام « كانت » للمبدأ التجريبى من أجل استبعاد الدليل البعدى على وجود الله غير جائز • وعلى افتراض أن نقطة البداية موجودة فى الأشياء المحسوسة ، فلا يمكن أن نستنتج من ذلك — بالتطبيق الاستنباطى لهذا المبدأ — أن تلك الأشياء هى الأشياء الوحيدة التى يمكن أن نعرفها من التحليل العلى للتجربة •

وحتى بالنظر الى نقطة البداية نفسها ، فان نزعة « كانت » الفزيائية المتطرفة physicalism ، لم تسمح له بانصاف رؤيته الخاصة للجانب الذاتى من الأشياء موضوع لتجربة ؛ فبعد أن أثبت — من الناحية السلبية — أن المذهب العقلى يخطىء دلالة الوجود ، استحال عليه أن يجد فى المذهب التجريبى تفسيرا ايجابيا متكافئا لواقعه الخاص • وكما أن هيوم لم يجد للوجود معنى سوى الاحتفاء بالادراك الحسى ، فكذلك لم يجد له « كانت » معنى سوى الشروط الخاصة بمعرفة الموضوعات فى الفزياء • ولم يكن الوجود المحسوس القائم فى تجربتنا هو الذى يهدى رأيه عن الوجود ، بل موضوعية القضية فى العلم الفزيائى ، ومن ثم فقد وصف الشروط المعرفية لوجود الموضوع فى الفزياء بدلا من فعل الوجود للشىء المحسوس • وبسبب اخفاق « كانت » فى ادراك نقطة البداية المضبوطة فى الحجة الواقعية من الموجودات المتغيرة المركبة المحسوسة ، لم يكن تفسيره للعملية العامة للدليل البعدى غير قابل للتطبيق على الاستدلال المرتب ترتيبا واقعيا • وتنبثق هذه التفرقة الجذرية بين هذين التناولين لله منذ بداية المرحلة الأولى فى الدليل ؛ فهى لم تنتظر المرحلة الثانية ، حيث ظن « كانت » أن خلافه مع اللاهوت الطبيعى قد بدأ •

ولـ « كانت » نظرة سياقية ونسقية في الموجود • فالقدرة على التكامل داخل نسق المقتضيات التجريبية هى معيار للوجود القابل للمعرفة • وهذه النظرية تضفى طابعا حسيا على رأى ليبنتس فى الوجود ، بوصفه علاقة توافقية بين الماهيات ؛ وذلك بأن تجعلها علاقة توافقية بين العوامل فى نسيج المكان والزمان • وفى الوقت نفسه يحقق الموقف الكانتى تناول هيوم للوجود بوصفه ادراكا للأفكار بالموضوعية العلمية ، فيجعل فعل الادراك متطابقا مع شرطى الشـــمول والضرورة فى الحكم العلمى • وهنا يصبح الوجود المعروف مقولة أو قاعدة للحكم تحدد ادخال الموضوع الظاهرى فى السياق المتناهى الزمانى • ونستطيع أن نؤكد موضوعا ما بوصـــفه موجودا حين يفى بمتطلبات التجربة ، ويؤمن موقعها السياقى داخل عالم الظواهر الحسية •

وأول تعليق على هذه النظرية هو أنها تفشل فى الرد على اعتراض من اعتراضات « كانت » المبكرة • فقد ذهب الى أنه حتى لو تحدد الموضوع تحديدا تاما بالنسبة للمكان والزمان ، ووصف بكل خصائصه الحســية أو مظاهره ، فانه يمكن أن يبقى داخل مجال الممكن ؛ ذلك أن الســـياق التجريبى للمــكان والزمان لا يضمن لنا أن هــذا الشيء الذى يملك تلك العلاقات يوجد فعلا • ولا يؤدى هذا التناول العلاقى البحث الى الوجود الذى يمارس فعل الوجود ، بل الى نقطة معقودة فى نسيج من الشروط العامة للتجربة الممكنة • وبالتالى فانها لا تمد جذور امكانية التركيبات العلمية فى الأشــياء المحسوسة الموجودة فعلا (٢١) • فهذه « الســياقية العلمية » scientific contextualism لا تنقذ « كانت » من أن يبدأ وصفه للدليــل البعدى بفكرة العرضية ، فهو واقف منذ البداية على أرض مثالية بحتة ، أو فى مجال الممكن • والواقع أن العقــل الكانتى لم يمتلك قط الفعــل الوجودى للشيء المحسوس ، بل كان أبعد ما يكون فى المرحلة الثانية من البرهان عن القبض على الواقع الموجود • وهكذا كانت الحجة الوجودية أمرا محتوما ، لا بالنسبة للمذهب العقلى فحسب ، بل بالنسبة لأى موقف يبدأ بوصف « كانت » لموضوع المعرفة ومعيار الوجود المعروف •

والتعليق الثانى هو أن استخدام مفهوم « كانت » عن الوجود كاختبار للدليل البعدى على وجود الله عملية دائرية • فنظرة « كانت » المقولية عن

الوجود تتلاءم والموضوعات المتناهية الزمانية الظاهرية فحسب · وهذه النظرية ـ شأن المبدأ التجريبي التي هي تطبيق له ـ ذات اتجاه واحد تماما ، ولا تسرى الا على عالم الموضوعات الفزيائية المتجانس ، ذلك العالم الذى لا يسمح بأية مضمونات فيما وراء شروطه المحددة الخاصة · ولا يثبت الاستخدام النقدى لفكرة الوجود هذه أن عالمنا لا يحتوى على مضمونات معروفة وراء ذاته ، بل يثبت أن دراسة مثل هذه المضمونات الوجودية لا يمكن أن تتم فى حدود هذه الفكرة · والواقع أن «كانت» قد وضع اطارا حول نظريته فى الوجود بحيث تسقط من حسابها كل مظاهر الأشياء الحسية الموجودة التى تؤدى الى كائن لازمانى ، لامتناه ، لاظاهرى · وكل ما يثبته تطبيقه للمعيار الوجودى هو أن الاستدلال الصارم على حقيقة وجود الله يستحيل أن يتم من نقطة بداية ظاهرية phenomenalist ، بل ينبغى أن يبدأ بفعل الوجود المتناهى المركب ، اذا أراد أن يكشف المضمونات العلية التى تتطلب تأكيد وجود فعل الوجود اللامتناهى ·

وتستند الخطوتان الأوليان فى وصف كانت للدليل البعدى الى وجود الله ، على نظريته عن الموجود ونظريته عن التجربة ، على التوالى · ولكنه لا يحسب حسابا للتحليل الواقعى للوجود والتجربة ، وبالتالى فان التفنيد الكانتى لا ينسحب على فلسفة عن الله تؤسس استدلالها على الكشوف الواقعية · وهناك نمطان من التدليل الألوهى هما اللذان يتأثران وحدهما بالديالكتيك الكانتى : أحدهما ينشأ عن الميتافيزيقا العقلية التى تتناول العالم الموجود والتجريبى على نحو استنباطى ، والنمط الآخر يرتكز على ميتافيزيقا تجريبية هى التطور الأعلى الوحيد للفزياء ، ومن ثم لا تفطن الى الفعل المتميز للوجود ـ بوصفه كذلك ـ فى الأشياء المحسوسة · وهكذا كانت الأهداف الرئيسية من حملة كانت على اللاهوت الطبيعى هى : ليبنتس ، وفولف ، ولوك ، ومندلسون ، على حين زوده العقليون والمؤلهة الأقل شأنا بالمواد التى يصور بها نظرياته ·

٣ ـ الاستخدام النظرى لفكرة الاله

لم يرجىء « كانت » اعادته لبناء مذهب الالوهية حتى يضع القسم الأخلاقى من فكره ، بل بدأ من الفلسفة النظرية نفسها • وكان حتى ذلك الحين متفقا مع هيوم على استحالة البرهان النظرى على وجود الله • وهـذا وحده كاف لاستبعاد النزعة الوظيفية عنـد العقليين الذين حسـبوا أنهم يستطيعون استغلال حقيقة الله نفسها فى أغراضهم المذهبية . بيد أن «كانت» رفض أن يمضى مع هيوم الى آخر الشوط فى انكاره لأى دور نظرى حتى لو كان هذا الدور لفكرة الله • بل اقترح «كانت» على النقيض من ذلك نوعا مخففا من مذهب الألوهية العقلية تقوم فيـه فكرة الله بوظيفـة هامة للتفكير النظرى حتى لو استعصى وجود الله الحقيقى على معرفتنا •

وكان « كانت » حريصا ـ طيلة نقده لاستخدام الميتافيزيقا المتعاليـة لفكرة الله بغية اثبات وجوده ـ على الا يدعى أن فكرة الله متناقضة بطبيعتها أو مضللة أو خالية من المعنى • فهو لم يكن يرفض هذه الفكرة ، بل كان يرفض استخدامها التركيبى بواسطة العقل الخالص • ولهذه الفكرة ـ كما لغيرها من أفكار العقل الخالص الأخرى ـ معنى منطقى أساسى خاص بها يستطيع أن يحسن من مستوى تفكيرنا ، حتى وان استحال عليها أن تعطينا أية معرفة موضوعية • والحق ، أن هذه الفكرة تعبر عن التوحيـد الأعلى للفكر حول مبدأ لامشروط ، بحيث أطلق عليها بحق أنها المثل الأعلى للعقل الخالص • والاستخدام التنظيمى لهذا المثل الأعلى ـ كشىء مساعد لتفكيرنا ـ أمر مشروع ، وهو يؤلف مرحلة هامة فى ميتافيزيقا كانت الترنسندنتالية (الصورية) •

أما من حيث استخدام فكرة الله اسـتخداما تنظيميا ، فان غرضـه السلبىهو الحيلولة دون اجراء بعض الاستدلالات الباطلة، وغرضه الايجابى هو المساعدة على ضم معرفتنا العلمية فى نسق واحد • ويضرب «كانت» فى كتابه : « نقد العقل الخالص » ثلاثة أمثلة على الاستخدام الوظيفى لفكرة الله فى الفلسـفة النظرية ، وتتعلق هـذه الأمثـلة بالتفرقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها وبطبيعة الحدس الانسانى وبالتوسع المنهجى فى المعرفة•

ومع أن العقــل لا يستطيع أن يعرف شيئا من الوجهــة النظرية عن الأشياء في ذاتها ، الا أنه يستطيع على الأقل أن يفكر تفكيرا متسقا عن معناها المنطقي بوصفه شيئا يتعالى على الظواهر المحسوسة • وهذا المعنى يتضمن التصورات النومينية (أى المتعلقة بالأشياء فى ذاتهــا) ، وهى تصورات فارغة اذا قسناها بمقياس المعرفة الموضوعية ، ولكنها تخدم مع ذلك غرضا هاما • فلهذه التصورات وظيفة محددة لأنها تحول دون تطبيق الشروط المتحكمة في عالم الظواهر على عالم الأشياء في ذاتها•وحين يراودنا الاغراء بأن نعمم تعميماً لا مسوغ له فنقول ـ على سبيل المثال ـ ان كل شيء في مكان ما ، وفي زمان ما ـ فان فكرة الله تحذرنا من تطبيق صورتى الزمان والمكان المنتميتين الى حساسيتنا على الأشياء فى ذاتها •

وحين تتناطح النزعتان الطبيعية والألوهية حــول الحاجــة الى كائن متعــال ، تذكرنا فكرة الله بتلك التفرقة الحاســمة بين الجانبــين الظاهرى والنومينالى للأشياء (٢٢) • فهي تحذر النزعة الطبيعية من استنتاج لاوجود الله ، لأن واقعه النومينالى غير متضمن داخل الظواهر الحسية ، وهى فى نفس الوقت تنبــه المــذهب الألوهي حتى لا يحــاول اقامــة اى برهــان على وجود الله على دراســـة الظواهــر الحســـية نفســها • أما البديهيــة القائلة : « بأن الأشياء التى توجــد فوقنــا لا تعنى شيئا بالنسبة لنــا ، (quae supra nos inhil ad nos) فلا يمكن تعميمهــا الى ما وراء مجــال البحث العلمي ، حيث تعنى أن مثل هذه الأشياء غير قابلة لمعرفتنا • أما فيما يتعلق بالمعرفة البرهانية ، فمن البديهي أيضــا أنه لا وجــود لمعرفة صارمة بالوقائع العالية على الحس (noumenorum non datur scientia) . وهكذا يمكن أن تعد فكرة الله فى دورها السلبى بوصفها تصــورا حــديا limit-concept احدى الأدوات الرئيسية للابقاء على التفرقة الصــارمة بين الظواهر الحسية والأشياء ـ فى ذاتها المعقولة، وكذلك فى الغاء التناقض والاستدلالات الزائفة الناجمة عن انتهاك تلك التفرقة •

ولا يستطيع « كانت » أن يشيد دعواه الأساسية عن العيــان الحسى الانساني دون الاهابة المستمرة بالتصور الحدى للذهن الالهى • فهو يتطلب سلسلة من المتقابلات الاستراتيجية معالفكرة النومينية عن الطريقة الالهية

فى الفهم لكى يحدد الحاجة الى الحدس الانسانى وطبيعته ، اذ يتصور أن للذهن الانسانى حدسا خلاقا ، ما دامت أشكاله هى المبادىء الخلاقة للأشياء فى العالم الواقعى • ويسمى « كانت » هذا الحدس باسم «الحدس الذهنى» ويستنتج منه أنه لا وجود لحدس ذهنى الا حدس الذهن الالهى ، لأن الذهن المتناهى لا يمكن أن يكون خالقا لوجود الأشياء الواقعى • وهذا يمكنه من استنتاج أن الذهن الانسانى لاحدسى تماما ، وأن أشكاله فارغة ، أو لاموضوعية فى ذاتها • ولما كان الحدس الالهى فعالا وذهنيا تماما ، فيلزم عن ذلك أن الحدس الانسانى متلق وحسى تماما • فالانسان لا يتمتع الا بالحدس الحسى ، وهذا الحدس لا ينقل اليه أى مضمون ذهنى متميز • وأشكال الفكر مستمدة من عمليات الذهن ، ولكنها ينبغى أن تلابس الحدس الحسى لكى تعطى معرفة بالظواهر • وفى هذه النظرية عن الحدس الحسى التى تحصر العقل فى الموضوعات الحسية تكمن النتيجة القائلة بأن الميتافيزيقا ومعرفة الله تتجاوزان قدرة الانسان •

ومع أن كانت يزعم أنه يستخدم الذهن الالهى استخداما اشكاليا problematic بوصفه تصورا حديا ، الا أنه يجنح نحو نمط عقلى من الاستنباط فى هذا المثل • ذلك أن فكرة الذهن الالهى تتخذ بين يديه صورة متعينة ايجابية تسمح له بأن يقيم تضادا حقيقيا يتألف من قطبين هما الطرائق الالهية والانسانية فى الفهم • فهو بتصويره لاقتناعه اللافلسفى بالطابع الخلاق للأفكار الالهية النموذجية ، وبقصره للحدس الذهنى على الحدس الالهى الخلاق يستبعد مقدما ، وعلى نحو فعال ، كل حدس ذهنى انسانى • وهذا التدليل الأولى ، بدلا من البحث المباشر فى كيفية تعاون الذهن البشرى مع الاحساس ، هو الذى يحدد النظرية الكانتية فى الحدس الحسى • غير أن « كانت » يستطيع — حتى بهذا المنهج — أن يثبت أن الذهن البشرى غير خلاق ، ومعتمد على الاحساس ، وأنه ليس ممنوعا تماما من ادراك مبادىء وجود الأشياء الحسية الموجودة • وتوصف حالة الادراك الانسانية أصدق وصف حين نقول عنها انها تكامل الحدس الحسى مع ذهن هو فى الوقت نفسه حدسى ومعتمد على الحواس فى فعله الأساسى للمعرفة •

وهذا مثل أخير تؤدى فيه فكرة الله خدمة هامة ، وأعنى به نظرية البحث العلمى نفسها •

« ان الاهتمام (النظرى) للعقل يجعل من الضرورى النظر الى كل نظام فى العالم (وكأنه) نشأ لغرض يهدف اليه عقل أسمى • ومثل هذا المبدأ يفتح أمام عقلنا ــ كما نستخدمه فى ميدان التجربة ــ آفاقا جديدة فيما يتعلق بكيفية ارتباط أشياء العالم وفقا للقوانين الغائية ، وبذلك يمكنه من الوصول الى أعظم وحدة نسقية لها • وعلى هذا يستطيع افتراض عقل أسمى بوصفه العلة الوحيدة للكون ــ وان يكن ذلك الافتراض فى مجال الفكرة وحدها ــ ينفع العقل دائما ، دون أن يضيره قط » (٢٣) •

ويصف «كانت» هذا الاستخدام لفكرة الله بأنه وهم ضرورى ونافع • وبوصفه عنصرا من الايمان الطبيعى العقائدى فىمذهب الألوهية فانه يعطى لرجل العلم ثقة فى معقولية ووحدة العالم الذى يبحث فيه • كما يحثه أيضا فى السعى وراء نظريات أكثر اكتمالا ، ووحدة عن الكون ، حين يضع نصب عينيه المثل الأعلى للحظة التى يفترض وجودها فى ذهن الخالق • وعلى هذا النحو تقدم فكرة الله نوعا من الرمز المتجسد للهدف الذى ينشده العالم وهو نظرية موحدة شاملة • وهكذا يمكن أن تستخدم هذه الفكرة استخداما صحيحا لتشجيع الجهود على تحسين تفسيراتنا العلمية للطبيعة• فنحن لا نستخدم فكرة الله استخداما رمزيا لكى نقرر أى شىء عن وجود الله نفسه ، بل نستخدمها كمهماز لبحوثنا العلمية التى تتطلب اعتقادا مساعدا بوحدة العالم موضوع البحث • هذا هو الاستخدام التنظيمى الوحيد الصحيح الذى يمكن أن نستخدم به فكرة الله فى المجال النظرى •

ويلاحظ كانت فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة » (١٧٨٣) أن استخدامه المنهجى التنظيمى لفكرة الله فى دراسة الطبيعة هو احدى الوسائل لتمييز مذهبه فى الألوهية عن الموقفين المتطرفين اللذين تتخذهما النزعة الوظيفية العقلية وتحييد هيوم للاله • فهو يسلك طريقا وسطا بين ادعاء المذهب العقلى بأنه يملك معرفة صارمة بالواقع الالهى كمبدأ لدراسة الطبيعة ، وبين الوهية هيوم العقيمة•و «كانت» يدحض أية معرفةبالصفات الالهية فى وجودها الخاص ، ومع ذلك فانه يجد دورا مشروعا لفكرة الله بوصفه حاكما عاقلا خيرا عادلا للكون المادى • وتستطيع فكرة صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية أن تؤدى فى الفلسفة النظرية وظيفة تنظيمية

رمزية تشبيهية فى التنسيق المتزايد لمعرفتنا بالظواهر المحسوسة وقوانينها. غير أن أهمية هذه الفكرة النظرية عن العقل الالهى ، والعدالة الالهية ، والفعل السببى الالهى ، باطنة تماما فى اشارتها الى دراستنا للموضوعات التجريبية ، ولا تبرز شيئا فيما يتعلق بوجود الله الخاص ٠

ويشير «كانت» الى نظريته عن الدلالة الباطنة النظرية لفكرة الله على أنها « نزعة تشبيهية (رمزية) » معارضة لأى دعوى دجماطيقية أو مانحة للمعرفة ــ لهذه الفكرة (٢٤) ٠ وأخيرا ، تجد فكرة الله تبريرها داخل سياق المعرفة النظرية بسبب ما تكشف عنه فيما يتعلق بشروط بحثنا الانسانى فى العالم المحسوس ٠ وحاجتنا الى استخدام فكرة صانع عاقل عادل للكون تلقى ضوءا رمزيا على طبيعة عقلنا ومتطلباته الصورية لاكتساب معرفة الظواهر ٠ وهذه هى الوظيفة التمثيلية لفكرة الله النظرية ٠

وهذه المماثلة الكانتية تتنافى مع النوع الفعال فى ميتافيزيقا واقعية. فالمذهب الواقعى يقيم المماثلة أساسا على العلاقة العلية بين الموجودات ، ومن ثم يستخدم مماثلة علية للاستدلال الوجودى على الله ٠ ولكن كانت ينظر الى المماثلة بوصفها «بديلا» عن العلية ، فهى تحتل مكان العلية فى الحالات التى لا تستطيع فيها هذه الأخيرة أداء وظيفتها ٠ وعلى هذا النحو كان استخدامه للمماثلة لا عليا فى أساسه ، وانما يهدف الى تيسير تفكيرنا الرمزى لا الى الحصول على معرفة استدلالية بموجود آخر ٠ والدور التمثيلى لفكرة الله لا يؤدى بنا الى معرفة أستدلالية عن الكائن الالهى ، كل ما فى الأمر أنه يمدنا بالشرط العقلى لزيادة معرفتنا بالعالم الطبيعى ٠ وليس للمماثلة المنفصلة عن الأساس السببى سوى أهمية رمزية فى المسائل النظرية بحيث يسمح لنا بالنفاذ الى بنية الذاتية الانسانية أكثر مما يسمح لنا بالنفاذ الى الفعل الوجودى الخاص بكينونة الله ٠

٤ ــ الله والأخلاقية

يحاول «كانت» فى فلسفته الأخلاقية التى يحتويها كتابه « نقد العقل العلمى » أن يسترد وجود الله الحقيقى فى مظاهره الأخلاقية على الأقل ٠ ومن هذا الموقع ، يمكن اضفاء معنى جديد دقيق للعبارة التى تتردد كثيرا

من أنه « وجد من الضروري انكار **المعرفة** ، لكي يفسح مكانا **للايمان** »(٢٥)٠ فاذا أخذت كلمة « معرفة » بالمعنى الكانتي الخاص الذي يقصد الفهم العلمي للموضوعات الظاهرية وقوانينها ، كان من المفيد لمذهب الألوهية أن ينكر امكان معرفتنا بالله ٠ ذلك لأن الله القابل للمعرفة يصبح في هذه الحالة ظاهرا محسوسا بدلا من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود ، وحادثا متعينا معلولا بدلا من أن يكون مبدءا حرا سببيا ، وموضوعا مشروطا محددا بدلا من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهي في حكمته ٠ وبينما يعتقد أغسطين وتوما الأكويني أن الله لا يمكن أن يكون كذلك اذا « أدركناه » ، يدخل «كانت» تعديلا على موقفهما فيقول انه لن يكون الله اذا استطعنا «معرفته» على نحو صارم ٠ وللمحافظة على علو الله في وجه مفهومه الخاص في تناهي عملية المعرفة وظاهريتها ، ينبغي لـ « كانت » انكار أن الله قابل للمعرفة ، ومن ثم ينبغي عليه أن يهيب بنوع طبيعي من الايمان بوصفه الرابطة الادراكية بين الله والانسان ٠

ويضع « كانت » مكان التقسيم الثنائي المعهود بين المعرفة والظن تقسيما ثلاثيا لأنواع الادراك هي : المعرفة والظن والاعتقاد ٠

« الظن هو تمسكنا بحكم ما تمسكا غير كاف عن وعي ، لا من الناحية الموضوعية فحسب ، بل من الناحية الذاتية أيضا٠ فاذا كان تمسكنا بالحكم كافيا من الناحية الذاتية وحدها ، ولكنه غير كاف من الناحية الموضوعية في الوقت نفسه ، كان لدينا ما نسميه بالاعتقاد٠وأخيرا حين يكون تمسكنا بشيء ما على أنه صادق كافيا من الناحية الذاتية والموضوعية ، فهذه هي المعرفة » (٢٦) ٠

والاعتقاد الطبيعي في الله أفضل تأسيسا من الظن ، وان يكن في مرتبة أقل من المعرفة ٠ ونحن نجد موقف الاعتقاد في الفلسفة النظرية والعملية على السواء ٠ ففي المجال النظري يقتضي الأمر اعتقادا مذهبيا في الله لكي تعمل فكرة الله – على نحو تنظيمي – من أجل توحيد فعال لمعرفتنا . فأنا أسلم بوجود الله على سبيل الاعتقاد المذهبي ، لكي أستخدم فكرة عقل منظم استخداما فعالا في دراستي لنظام الطبيعة غير أن أعلى درجات موقف

الاعتقاد ، نجدها فى المجال العملى • فاذا كان الاعتقاد النظرى فى الله غير مستقر أساسا ، فان الاعتقاد الأخلاقى فيه يقينى لا يتزعزع ، على الرغم من الافتقار الى البينة الموضوعية المفحمة • والفاعل الأخلاقى الحصيف يدرك أن الحجج النظرية تعجز عن دحض وجود الله ، وأن الحياة الأخلاقية لايمكن أن تنمو نموا كاملا دون الاعتقاد العملى فى الله •

ومن الممكن التعبير عن الاعتقاد العقلى الأخلاقى فى الله تعبيرا مجازيا كوسيلة لتوجيه الانسان فى موقفه من الواقع فوق الحسى • ومع أن البينة الموضوعية التى تحدد تصديق الانسان لهذا الواقع فوق الحسى غير موجودة، الا أن من الممكن العثور على مبدأ ذاتى•والوسيلة الذاتية لتحديد التصديق هى « حاجة من حاجات العقل » من حيث هو كذلك ، كما أن الاعتقاد فى الله يرتكز على مثل هذه الحاجة • ومهما يكن من أمر ، فقد كان « كانت » حريصا على فصل أساس التصديق هذا عن مجرد « العاطفيــة المسرفة » sentimentalism أو تضخيم المشاعر الخاصة ، مما قد ينشأ مثلا عن قراءة اعترافات روسو بالايمان الدينى • فالعقل نفسه لا يشعر ، ولكنــه ينتج الشعور الأخلاقى بعد أن يدرك نقصا معينا أو احتياجا داخل نفسه (٢٧) • وهذه الحاجة نفسها تنشأ عن القانون الأخلاقى ، وبالتالى عن العقل بوصفه خاضعا لأساس كلى صارم فى المجال العملى • فالاعتقاد فى الله لا ينبع عن نزوة خاصة ، أو باعث انفعال فى الفرد ، بل عن حاجة كلية كامنة فى العقل العملى بطبيعته من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقى • ومن ثم كان «كانت» يشير الى هذا التصديق على أنه اعتقاد عقلى ، لكى يؤكد أساسه فى مطالب القانون الأخلاقى والعقل العملى • وحاول أيضا أن يتجنب الطرف الآخر الذى يمثله ف• هـ• جاكوبى F.H. Jacobi الذى وحد بين الاعتقاد العقلى وبين العيان العقلى المباشر لله • فالاعتقاد الكانتى يبقى غير كاف من الناحية الموضوعية ، ولهذا لا يستطيع أن يمنحنا قط معرفة محددة أو رؤية لله فى ذاته •

ولقد وصف كانت الايمان العقــلى الأخلاقى فى الله بأنه مصــادرة من مصادرات العقل العلمى ، بالاضافة الى مصادرتين أخريين : همــا الحرية والخلود • وهذا الايمان بوصفه مصادرة يزيد عن مجرد كونه افتراضا ،

ويقل عن مجرد كونه مبدئا للأخلاقية • ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختيارا ممكنا ، بل ينبغي التسليم به• ومع ذلك لا تستند الأخلاقية الى الاعتقاد في الله بوصفه أساسها الخاص ، أو مبدأها المحرك ، ذلك أن الأخلاقية الكانتية قائمة بذاتها ، أي تستمد أساسها من نفسها • ويؤلف الاعتقاد الأخلاقي في الله لاهوتا أخلاقيا ، أعني لاهوتا يعترف بالحاجة الى الله في الحياة الأخلاقية (٢٨) • واللاهوت الأخلاقي ينتقد رأي هيوم القائل بأن الاعتقاد في الله نظري صرف ، وينبغي أن نعزله عن سلوكنا • والعكس هو الصحيح ، فالاعتقاد النظري في الله ناقص ، على حين أن الاعتقاد الأخلاقي فيه متين ، ولا غنى عنه للوجود العملي • ومع ذلك فقد كان «كانت» معارضا لأي أخلاق لاهوتية ، ويقصد بها أية محاولة لاقامة الأخلاق على وجود الله ، والنظر الى الله بوصفه أساس الالزام ، ومصدر الباعث على الفعل الأخلاقي . الله مصادرة من مصادرات الأخلاقية ، ولكنه ليس أساسها المحدد لها ، اذ أن أساس الأخلاقية مستقر في العقل العملي نفسه ، على حين أننا نسلم بوجود الله بسبب حاجة تنشأ عن القانون الأخلاقي المستقل •

من الممكن الآن تحديد نزعة كانت الوظيفية الأخلاقية بالاشارة الى تلك الجوانب من الاعتقاد الأخلاقي في الله • وفكرة الله ، لا الواقع الالهي نفسه، هي التي تؤدي في المجال النظري وظيفة منهجية • أما في مجال الأخلاقية فيعهد بدور وظيفي الى الاله في وجوده الخاص ، أو على الأقل الى الجوانب الأخلاقية من طبيعته • وهاتان المرحلتان في « الألوهية الوظيفية » عند كانت لا ترتبطان ارتباط الأساس وما فوقه من بناء ، لأنه لا وجود في الفكر النظري لمعرفة أكيدة بوجود الله • ويقوم الاعتقاد الأخلاقي في الله بأكمله على مقتضيات القانون الأخلاقي كما يعبر عنه العقل العملي بوصفه حاجة تتطلع الى اقتناع بوجود الله ، حتى مع غياب البرهان النظري • وهذا الاعتقاد مثل على النزعة الوظيفية الأخلاقية ، لأن التصديق بوجود الله أمر تحدده حاجة الانسان الأخلاقية ويخضع لتحقيقها • صحيح أن الايمان العقلي بالله يؤكد حقيقة الله ذاته ، ولكن من أجل المحافظة على اتساق المثل الأعلى الأخلاقي وحقيقته • وربما كان استخدام اسبينوزا وليبنتس النظري للاله أقل من حيث النزعة الوظيفية من استخدام «كانت» العملي له • وفي اشارة «كانت» الى أخلاقه على أنها لاهوت أخلاقي لتمييزها عن الأخلاق

اللاهوتية ــ يؤكد أن الله يعرف من أجل الأخلاقية ، وأن الحياة الأخلاقية لا تقوم على الاعتراف بأى التزام نحو الله ٠

ثمة سببان بارزان لاحجام «كانت» عن اقامة نظريته فى الأخلاق على نظرية مستقلة فى الله ٠ فمثل هذا المشروع لا يمكن الا أن يفسد المذهب الكانتى ، اذ لا مكان فيه لأية معرفة نظرية بالله ٠ فبعد أن قضى « كانت » على اللاهوت الطبيعى ، لا يعترف بأى تعليم نظرى يمكن أن يتخذ أساسا مستقلا لتحديد التزام الانسان الأخلاقى ٠ وفضلا عن ذلك فما برح«كانت» يتذكر الطريقة التى كان الكتاب من أصحاب مذهب التقوى Pietists يهيبون فيها بالله ، بمعنى تأسيس القانون الأخلاقى على أوامر الارادة الالهية ، كما تعرف من خلال الوحى والعقل ، وهذا أمر لا يقبله «كانت» على الاطلاق ، لأنه يرد مضمون الوحى الى العقل العملى من ناحية ، ولأنه ينكر أن تكون لنا بصيرة نظرية بما يأمر به الله من ناحية أخرى ٠ واذا كان عقلنا الأخلاقى العملى يحتوى حقا على مضمون الوحى ، فالأخلاقية هى اذن التى ينبغى لها تقديم أساس الاعتقاد فى الله ، لا العكس ، والا ، فان «كانت» يخشى أن يحاول الأخلاقى أن يقرأ فى مشيئة الله عواطفه الأنانية الخاصة لكى يضفى عليها من بعد تقديسا مطلقا٠ وعلى أى حال ، فان ماتفتقر اليه معالجة «كانت» للمشكلة هو تحليل الأساليب التى يصطنعها اللاارادى nonvoluntarist فى تأسيس الالزام الأخلاقى على علاقة الانسان بالله ٠ فحين ننظر الى الله بوصفه خالقا والغاية الأخيرة أو خير الانسان ، لانستطيع ادعاء أية معرفة بقرارات الله الخاصة ٠

اما الحاجة الأخلاقية التى نشعر بها للتسليم بوجود الله ، فيمكن اثباتها على نحو مباشر ، أو غير مباشر (٢٩) ٠ ومنهج «كانت» غير المباشر هو أن يشير الى صلتها بمصادرة أخرى هى مصادرة الخلود ، وبالتالى الى صلتها ــ عن طريق الوساطة ــ بالقانون الأخلاقى ٠ فلابد أن نؤمن بالخلود ، لأن القانون الأخلاقى يتطلب منا أن نصبح مقدسين ، أو أن نجعل ارادتنا مطابقة تماما للقانون نفسه ٠ وعلى ذلك ينبغى للانسان أن يتمتع بالخلود ، أو بامكان التقدم الذى لا حد له صوب التطابق الكامل بين ارادته وبين القانون الأخلاقى ٠ ومع ذلك فان كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم فى

الحياة المقبلة سيكون موسوما بنوع منعدم التطابق أو من نقص فى التوافق التام مع المعيار الأخلاقى • وسيخلو القانون الأخلاقى والخلود من كل معنى ان لم يكن ثمة كائن عاقل موجودا حقا يمكن أن تتجمع فىرؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الانسان فى تطلعه الى القداسة • فلا مندوحة عن وجود الله لكى يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل ارادتنا متطابقة تمام التطابق مع القانون الأخلاقى ، وبذلك نحقق القداسة • وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف الى أن يجمع فى صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة، وأن يسد الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الارادة الخيرة •

وثمة رابطة مباشرة أيضا بين القانون الأخلاقى والاعتقاد فى الله • فالقانون الأخلاقى – من حيث قوته الاجبارية – يؤسس نفسه بنفسه • ولكنه مع ذلك يوجه الارادة بسلطة لا مشروطة نحو موضوع محدد هو : الخير الأسمى • ومع أننا لا نستطيع أن نعد بلوغ هذا الخير دافعا الى الفعل الأخلاقى ، الا أننا خليقون بأن نتوقع توقعا أخلاقيا امكان تحقيق هذا الخير الأسمى ، أو النظر على أنه موضوع ممكن من الناحية العملية • ولاينكر « كانت » أن الانسان مسوق بطبعه الى البحث عن غاية حقيقية وراء القانون الأخلاقى نفسه • وأيا كان الأمر ، فان تحليل مقومات الفعل الأخلاقى فى هذا الموضوع يثير شكا ، ذلك أن الخير الأسمى يتألف من فضيلة أخلاقية ، أو من استحقاق للسعادة هو الشطر الرئيسى من هذا الخير الأسمى ، وسعادة فعلية تتناسب مع الفضيلة • غير أن السعادة تتوقف على انسجام مجرى الحوادث الطبيعية مع الارادة الأخلاقية • ولسنا نحن الذين خلقنا الطبيعة ، ومن ثم لا نستطيع أن نضمن لأنفسنا هذا الانسجام ، بله أن نضمنه متناسبا تناسبا دقيقا مع فضيلتنا •

« ليس الكائن الفاعل العاقل فى العالم هو فى الوقت نفسه علة العالم والطبيعة نفسها • ومن ثم لا وجود فى القانون الأخلاقى لأدنى أساس لصلة ضرورية من الأخلاقية وسعادة تتناسب معها لكائن ينتمى للعالم كجزء منه ، وبالتالى يكون معتمدا عليه ••• فاذا كان الخير الأسمى مستحيلا وفقا للقواعد العملية فلابد أن يكون القانون الأخلاقى الذى يطالب بالسعى اليه قانونا خياليا متجها الى غايات خيالية خاوية ، وبالتالى زائفة بطبيعتها »(٣٠) ..

وهنا تنشأ حاجة آمرة ، من جانب العقل ، الى البحث فيما وراء القانون الأخلاقي والسـعادة عن الوجود الحقيقي لكائن لا نهـاية لحكمته وقدرته وعدله ... كائن يسـتطيع أن يكفل الانسـجام النهائي بين الطبيعة والفضيلة . وعلى هذا فليس الاعتقاد في وجود الله اختيارا ، بل هو مصادرة ضرورية مطلقة يضعها كل من يدرك سطوة الالزام الأخلاقي والحاجة الملحة التي يولدها في نفوسنا . وترغمنا حقائق الحرية الحقيقية والقانون الأخلاقي اللامشروط – بطريقة عقلانية – على تصديق المؤمن بحقيقة الله – الحاكم العادل القادر قدرة شاملة – على الطبيعة وعلى العالم الأخلاقي .

وقد أحس « كانت » بعد أن عرض لمسالة الاعتقاد العقلي في الله ، أن من المستحسن الاشارة الى ما في هذه الحجة من قصور . وكان غرضه هو استبعاد موقفين لا يتفق معهما : مذهب الألوهية الطبيعية في عصر التنوير ، والنزعة المثالية المطلقة . فقد استخدم بعض المؤلهة الحجـة الأخلاقية لاثبات وجود الله على أنه حقيقة نظرية ، أما « كانت » ، فقد بين أنها تؤدي الى اعتقاد أخلاقي ، لا الى معرفة في المجال النظري . وفضلا عن ذلك ، كان فشته والزعماء المثاليون الجدد يحاولون أيضا تسخير الحجة الأخلاقية لغايات نظرية منهجية . أما « كانت » فقد أحاط حجته الأخلاقية بتحفظات حادة ، وبذلك تشكك في صحة الجهود التي تبذلها المثالية الجديدة في ألمانيا في هذا المضمار .

« والآن فان هذا النظام الأخلاقي حجة لاثبات وجود الله بوصفه كائنا أخلاقيا متكافئا مع عقل الانسان من حيث هو عقل أخلاقي – عملي ، أعني من أجل قبوله ، والعثور على نظرية لما فوق الحسي ، من حيث هي انتقال عملي – دجماطي فحسب الى ما فوق الحسي . ومن ثم فانه ليس حقا دليلا على وجوده ببساطة ، بل من وجه معين فحسب ، أعني من حيث الهدف الذي فرضه الانسان الأخلاقي ، والذي ينبغي له أن يفرضه . وبالتالي يمكن أن نعد الحجة الأخلاقية حجة وفقا للانسـان ، فهي صحيحة بالنسـبة للناس بوصفهم طبائع عاقلة بوجه عام ، لا من أجل الطريقة العارضة التي يتخذها هذا الرجل أو ذاك في التفكير . ولابد من التمييز بينها وبين الحجة النظرية

الدجماطية (الحجة وفقا للحقيقة النظرية) التى تؤكد أمورا تتجاوز ما يستطيع الانسان أن يعرفه حقا » (٣١) •

ليس من الممكن اذن اقامة مذهب نظرى مطلق على أساس تصديقنا الأخلاقى بوجود الله ، ما دام أصله وهدفه يقعان فى المجال الأخلاقى للضمير الانسانى والقانون الأخلاقى •

وقد كرس « كانت » ملحقا طويلا فى كتابه « نقد الحكم » (١٧٩٠) لكى يحدد من مجال الحجة الأخلاقية تحديدا صارما • فينبغى لنا أن نسلم « بأن مثل هذه الحجة لا تثبت وجود الله الا بقدر ما يكفى لمصيرنا الأخلاقى فحسب ، أعنى من وجهة نظر عملية ، والتأمل النظرى لا يكشف هنا عن قوتها بأى حال من الأحوال ، ولا يوسع بواسطتها دائرة مجاله » • الحجة المستمدة من المجال الفزيائى هى وحدها التى تقوم بهذا التوسع ، غير أن مثل هذا التدليل لا يستطيع أن يبين فى تعين كاف أن مصدر الغائية والنظام هو عقل الله الأسمى اللامحدود • وللبرهان القائم على حاجتنا الأخلاقية دلالة قطعية كلية ، لأنه يؤدى الى الاعتقاد العقلى فى حقيقة الله الخاصة لا الى مجرد فكرة الله بوصفها اقتناعا خاصا • غير أن هذه الدلالة القطعية أخلاقية ولا ميتافيزيقية صرف ، لأنها مسألة اعتقاد ، وليست مسألة معرفة نظرية بأى حال من الأحوال • وحين يقول الرجل الصالح : « أريد بأن يكون ثمة اله » ، فان ارادته الذاتية هذه تصلح للأغراض الذاتية فحسب ، ولا تستطيع أن تساند مذهبا كونيا • وهنا بالضبط نقطة الخلاف بين ألوهية كانت الأخلاقية ــ الوظيفية ، وبين مثالية لاحقيه المطلقة فى الفلسفة الألمانية • فقد قلبوا مصادرته الأخلاقية على وجود الله الى حقيقة نظرية أولية عن المطلق وعن توليده للكون •

ويعتقد « كانت » أن المسيحية قد قدمت الحل للمشكلة الرئيسية التى تركها فلاسفة الأخلاق اليونانيين دون حل : مشكلة الخير الأسمى للانسان . فقد كان الأبيقوريون على صواب حين نظروا الى السعادة على أنها ركن من أركان الخير الأسمى ، ولكنهم جانبوا الصواب حين جعلوا منها الدافع الأسمى والنهاية • ورأى الرواقيون فى الفضيلة الشطر الرئيسى من الخير

الأسمى ، ولكنهم بالغوا في قدرة الانسان على تحقيق الفضيلة وبلوغ السعادة داخل اطار الطبيعة . وجاء المفهوم المسيحي لملكوت الله ، فكان هو وحده الذى جمع بين الفضيلة والسعادة جمعا صحيحا ، اذ جمع بين الخضوع التام للقانون وبين الاعتماد على عدالة الله ورحمته . وقد أرجع « كانت » اخفاق الأخلاقيين الاغريق بصراحة الى أنهم « جعلوا من قاعدة استخدام الارادة الانسانية لحريتها الأساس الوحيد الكافي بذاته لامكانية خيرها الأسمى ، معتقدين أنهم لا يحتاجون الى وجود الله لتحقيق هذا الغرض » (٣٢) . والى هذا الحد كان ينبغى أن يخفف التأكيد الكانتى على الارادة الأخلاقية المستقلة بواسطة مصادرة الألوهية من حيث هى مطلوبة لتحقيق الهدف من كل نزوع أخلاقى ، حتى ولو لم تكن هى الباعثة على هذا النزوع .

أما في تفسيره الخاص لملكوت الله ، وللعقائد المسيحية الأخرى ، مثل السقوط والفداء ، فقد قدم « كانت » تأويلا أخلاقيا ذا صبغة طبيعية . ففى بحثه عن « الدين داخل حدود العقل وحده » (١٧٩٣) لم يعترف بوحى متميز عال على الطبيعة ، ولكنه ساوى بين المسيحية وبين دين العقل العملى الخالص . والدين في نظره - وجه من أوجه الأخلاقية ، وطريقة للنظر الى واجباتنا الأخلاقية وكأنها وصايا الهية . وما أسهم به الدين لهذه الأخلاق هو الأمل في امكان تحقيق السعادة . ولم يكن « كانت » يرى في العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة ، أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الأخلاقى على مواصلة جهاده ضد الدوافع الحسية وعلى التمسك باخلاصه للمثل الأعلى للقداسة الأخلاقية .

وقد كان لرفض « كانت » للاهوت الطبيعى النظرى تأثير عميق في مفهومه عن الله والأخلاقية . فاذا ربطنا بين هذا المفهوم وبين النقيضة العملية القائمة بين الفضيلة والسعادة ، كان لزاما عليه أن يصل الى اليقين بوجود الله ، والى استخلاص هذا اليقين من القانون الأخلاقى وحده في آن معا . وقد أدى هذا الموقف الى نتيجتين على أكبر جانب من الأهمية بالنسبة للأخلاق الكانتية ، وللاهوت الأخلاقى : النتيجة الأولى هى أن اليقين الذاتى

الذى لا يتزعزع الذى يتسم به الاعتقاد العقلى فى الله ، لا يمكن الحصول عليه الا باضفاء طابع مطلق على العقل العلمى ، أو على الارادة الأخلاقية • ولن يكون الاعتقاد فى الله الا مجرد افتراض نظرى ، لا مصادرة ضرورية غير مشروطة ، ان لم نأخذ الارادة الأخلاقية على أنها مستقلة استقلالا مطلقا ، وعلى أنها المصدر الوحيد للالزام الأخلاقى • ولأن « كانت » لم يكن يستطيع الاجابة بأية معرفة نظرية عن وجود الله ، وعن العلية الخالقة ، كان عليه أن يقبل الاستقلال الأخلاقى للعقل العملى المشرع لنفسه بوصفه معيارا مطلقا •

والنتيجة الثانية هى أن صدعا دائما قد انفتح بين أساس الفعل الأخلاقى وموضوعه ، مستبعدا أية أخلاقية تقوم على العلاقة بين الارادة المتناهية وبين الخير اللامتناهى • فاذا كان لابد من تكوين مبدأ الأخلاقية تكوينا تاما « قبل » التسليم بوجود الله ، كان من اللازم اقامة الدافع للالزام الأخلاقى وأساسه فى العقل العملى نفسه ، لا فى الله بوصفه خالقا وغاية نهائية • وهكذا كان « كانت » مرغما — لكى يتجنب التفكير فى حلقة مفرغة — على أن يقيم ثنائية بين أساس الأخلاقية وموضوعها ، وأن يضع الحاجة الى الله فى موضوع الفعل الأخلاقى مباشرة • ولم يعد من الممكن أن يكون بلوغ الغايات هو المحدد الأساسى للأخلاقية فى هذا المذهب دون التسليم بأن الأخلاق تفترض معرفة مستقلة بالله ، وباعتمادنا عليه •

وعلى هذا النحو كان الاستقلال والشكلية اللذان يميزان الفعل الأخلاقى من حيث ان الباعث الوحيد اليه هو احترام القانون — أمرين فرضهما على « كانت » موقفه من اللاهوت الطبيعى • فهو لم يكن يستصوب أى تأسيس ميتافيزيقى للالزام الأخلاقى على الرابطة بين الانسان والله بوصفه خالقنا وخيرنا النهائى ، اذ يستلزم هذا : اما افتراضا متعسفا لوجود الله ، أو العودة الى البرهان النظرى على هذه الحقيقة • وقد اتخذت أخلاق «كانت» شكلها الخاص حالما الحق باستبعاده للميتافيزيقا وللاهوت الطبيعى اقتناعه الذى لا يقل قوة بأن الأخلاقية ذات الواجب الصارم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها دون اعتراف ما بوجود الله • وهذا الموقف المزدوج لا يمكن أن يؤدى الا الى نزعة أخلاقية شكلية moral formalism يخدم فيها الاله غرضاً وظيفيا •.

٥ ـ افكاره الاخيرة عن الله

استمر « كانت » وهو في الحلقة السابعة من عمره ـ بعد أن فرغ من ثلاثيته النقدية ـ في تأمل مشكلة الله على نحو أصيل خصب ٠ ومن أفكاره الرئيسية في أعوامه الأخيرة أن « مفهوم الله لا ينتمي أصلا الى الفزياء ، أو الى العقل النظرى بل الى الأخلاق » (٣٣) ٠ ولا يقوم الاعتقاد الأخلاقى في الله على المعرفة النظرية فحسب ، بل ان فكرة الله التى يستخدمها العقل النظرى بطريقة تنظيمية تدين بمضمونها المحدد للمفهوم الأخلاقى عن الله ٠ ويغتنى اعتقادنا النظرى في فكرة الله باعتقادنا الأخلاقى في حقيقة الله الأخلاقية ٠ وهذا المصدر الأخير هو الذى يستطيع وحده أن يملأ الفكرة الغامضة عن الكائن الأكمل بتعريف الله على أنه العقل والارادة والعدالة اللامتناهية ٠

ومن الأمور الأخرى التى شغلت « كانت » في شيخوخته تفنيده الحاسم لالهيات ليبنتس وفولف ٠ وقد أعان مقاله « عن اخفاق كل المحاولات الفلسفية في الالهيات » (١٧٩١) على تصفية الجو بفضح غرور المذهب العقلى في محاولته للدفاع عن قضية الله (٣٤) ٠ وشبه كانت هؤلاء المحامين بتلاميذ الالهيات الذين أحاطوا بأيوب ، وعكفوا على تأويل المقصد الالهى وراء كل بلاء الم به ٠ فالله المتعالى المقدس لا يمكن أن يمثل أمام محكمة العقل الانسانى ليدان او لتبرأ ساحته ٠ والى جانب تعبيره عن نفور حساسية الانسان الدينية من مثل هذه الالهيات ، استبعد كانت أيضا كل مناقشة فلسفية للعناية الالهية وللعدالة الالهية ٠ ولكنه أخفق في ملاحظة الفرق بين الطريقة التى تعالج بها هذه الموضوعات في الالهيات الاستنباطية ، وفي فلسفة واقعية عن الله ، فهذه الفلسفة الأخيرة تحصر نفسها في القضية المجردة القائلة بأن الله قد أنشأ العالم بالحكمة والعدالة والرحمة ، ولا تحاول استنباط الأغراض الالهية او أن تضع جدولا حسابيا للاختيارات الالهية ٠

وربما كان أكثر اهتمامات كانت دلالة في أعوامه الأخيرة ، هو اهتمامه بالتيارات الجديدة في المثالية الألمانية ، ففي خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، كان ثمة احياء للاهتمام باسبينوزا ؛ اذ أضفى كتاب بارزون من أمثال لسنج Lessing وجيته ، وهردر Herder وليختنبرج

Lichtenberg تويا رومانتيكيا الى حد ما على فلسفته ، مؤكدين على اتحاد مباشر بين الانسان والمبدأ الالهي فى الطبيعة (٣٥) • وكان أشد من ذلك اجتذابا لكانت محاولة فشته شلنج للجمع بين الاسبينوزية وبين فلسـفة كانت النقدية للبرهنة على حضور الله فى العالمين : الأخلاقى ، والطبيعى • واطلق « كانت » على هـذا الاتجـاه الجـديد اسـم « اللاهوت الكونى » (cosmotheology) • ويذهب أنصـار هـذا المذهب الرئيسيون الى أنه ينبغى النظر الى الأشياء جميعا فى الله ، والى أن الله هو الجوهر الفرد فى الكون ، والى أن ثمة علاقة متبادلة بين الله والعالم داخل الكل الجوهرى الواحد ، والى أن العلاقة الأخلاقية بين الله والعقول المتناهية ترتكز على هذا اللاهوت الكونى الشامل الألوهية pantheistic cosmotheology • ومع أن الملاحظات التى جمعت فى مؤلفاته المنشورة بعد وفاته (١٧٩٦ ــ ١٨٠٣) تكشف عن شطحات الشيخوخة ، الا أنه استطاع بجهد خارق تحديد صلة مذهبه بتلك المذاهب المثالية •

ويتسم نقد كانت الرئيسى بعودة الى أحد اقتناعاته المبكرة ، وأعنى به الأولوية المطلقة للقضية الوجودية ، وهذه القضية تجاهلها المثاليون الذين يبحثون أولا عن طبيعة الله ، ثم عن وجوده فيما بعد • ومجموع النتائج المثالية عن الله وعلاقته بالعالم تقع فى نطاق ما ينظر اليه « كانت » على أنه مجال الامكان المنطقى • ومع أن التفسير بشمول الألوهية قد يكون متسقا من الناحية المنطقية ، الا أنه لا يشير اشارة برهانية الى اله موجود ، والى نظام واقعى للأشياء الموجودة (٣٦) . وقد صدمت الاجابة بحدس عقلى خالص أو برؤية للاله ــ صدمت « كانت » بوصفها فكرة خيالية لا أساس لها فى تجربتنا عن الانسان وقدراته العقلية ، فالله لا يمكن أن يعطى فى أى عيان حسى ، وبالتالى ، لا يوجد لدينا فى الفلسفة النظرية غير تصور للاله نستخدمه استخداما تنظيميا فى تفكيرنا ، ولا نطمع فى معرفته •

وأنكر « كانت » أيضا النزعة الجوهرية عند المثاليين الشبان • وكان « كانت » يفهم مقولة الجوهر على أنها قاعدة للحكم فيما يتعلق بدوام الظواهر الحسية • فنحن اذن نحط من رتبة الاله حين نصفه بأنه جوهر • وهذا يعادل أن نجعله ظاهرة حسية نصل الى معرفتها فى يسر ، أو افتراضا

فزيائيا ، كالأثير في العلم النيوتوني • وفضلا عن ذلك ، فان النظرةالجوهرية الى الله قد أدت مباشرة الى التوحيد بين الله – في مذهب شمول الألوهية – وبين النظام الطبيعي والعقل الانساني . « أن روح الانسان هي اله اسبينوزا (الذي يتعلق بالجانب الصورى لموضـــوعات الحس جميعا) ، والمثـــالية الترنسندنتالية هي النزعة الواقعية في دلالتها المطلقة ، أعنى أنها تطالع الشروط الصورية الخالصـــة ومبادىء المعرفة الانســـانية في بنية الطبيعة أو في النظـــام الواقعي » (٣٧) • وبانكار كل دلالة ميتافيزيقية ووجودية على الاستنباطات المثالية من الأفكار أو الكليات المطلقة للعقل الخالص ، حاول كانت أن يحول دون توحيد وجود الله الخاص بالعالم الطبيعي • وكانت المحافظة على علو الله تبدو في نظره مرتكزة على انكار متجدد للاســـتخدام الميتافيزيقي أو التكويني لفكرة الله • ونستطيع التسليم بقضية « أن الله موجود » من أجل أغراض أخلاقية فحسب ، لا من أجل اقامة لاهوت كوني في شمول الألوهية •

ويقرر كانت في «مؤلفاته المنشورة بعد وفاته» أن فكرة الله هي الشعور بحضور الألوهية في الانسان • ومع ذلك ، ينبغي الا نستنتج أن « كانت » ينقض حجته الأخلاقية على وجود اله متعال لأن نيته تتجه الى عكس ذلك • فهو يصر بصور شتى على أن « فـــكرة » الله مندمجة في نسيج الانســـان لكي يبرز ما يتصف به « وجود » الله من علو مطلق بالنسبة لأية فكرة عقلية لدينا عنه • وهو يعلن – كذلك – أننـــا قد ننظر الى الأمر المطلق categorical imperative « وكأنه » الله ، غير أن هذا نفسه يؤكد غيرية الله الحقيقية ، حتى بالنسبة للقانون الأخلاقي ، وبالنسبة لمفهومنا عنه الذى نحصل عليه من مصادر أخلاقية •

« لا يصل العقل الانساني الى طريقة وجود الله في ذاتها • والعـــلاقة (الأخلاقية) هي وحدها التي تميزه ، بحيث ان طبيعته بالنسبة لنا كاملة ولا سبيل الى البحث عنها (فهي الوجود الأسمى ، والخير الأسمى) – وهي كلها صفات أخلاقية متميزة تترك طبيعته بحيث تكون متعذرة المنال • فالله روح ولكنه ليس روح العالم بأى حال من الأحوال » (٣٨) •

وهذا معناه أن المثاليين يخطئون أساسا حين يعتقدون أنهم يستطيعون تحويل الاعتقاد العقلي الأخلاقي في الله الى مقدمة نظرية تضع الله داخل الطبيعة بوصفه مبدأ حياتها الباطني • وهنا يضع «كانت» في صراحة حدا لاساءة استعمال مذهبه في الألوهية الأخلاقية — الوظيفية • فالوظيفة الوحيدة التي يستطيع وجود الله أن يؤديها في السياق الكانتي وظيفة أخلاقية ، وليس هذا قادرا على أن يساند أية استدلالات نظرية تقيمها الميتافيزيقا المثالية الجديدة عن الانسان والطبيعة منظورا اليهما على أنهما وجهان لله •

ولكي نفهم الطريقة المتميزة التي وضع بها القرن التاسع عشر مشكلة الله ، ينبغي أن ننظر اليها من المنظور الكانتي ، فلقد كانت التطورات الجديدة استمرارا في شطر منها لتناول «كانت» وتمردا عليه في شطرها الآخر • وقد نظر الى نقده للمذهبين العقلي والتجريبي المبكرين على أنه حاسم ، بحيث لم تبذل أية محاولة جدية لبعث الآراء السابقة على «كانت» عن الله في صورتها الأصلية • وفضلا عن ذلك ، قبلت الخطة الكانتية لايجاد مركب جديد للعوامل العقلية والتجريبية ، على الرغم من أن فلسفته النقدية الخاصة لم تعد الكلمة الأخيرة • وكان المثاليون ساخطين سخطا عميقا على حل « كانت » لمشكلة الله في حدود نزعة وظيفية أخلاقية • وبدت لهم تفرقته الثنائية بين الفكرة النظرية عن الله والاقتناع الأخلاقي بوجود الله — بدت لهم داخلة في اطار مذهب الألوهية الطبيعي في عصر التنوير ، وبذلك تسد الطريق على أي بحث جديد • فهي قد أحبطت رغبة المثاليين في تفسير مذهبي شامل للواقع •

وللتغلب على هذه العقبة ، أحسوا أنهم مرغمون على ادماج فكرتنا مع وجود الله ، بحيث مكنهم ذلك من تطوير معرفة ميتافيزيقية بالله يستوعب فيها الاعتقاد الأخلاقي في الله داخل اليقين النظري ، وعلى هذا النحو يسمحون بالاستمداد الديالكتيكي للعالمين الأخلاقي والطبيعي • ولكنهم كانوا أيضا من الحصافة التاريخية والمنهجية بحيث رأوا أن الوجود المثالي المطلق لايمكن توحيده ببساطة مع اله التراث المسيحي الفلسفي واللاهوتي،

أو مع ما تبقى من الاله المسيحى عند «كانت» نفسه ، ذلك أن المطلق المثالى أحال الاله المتعالى الى شىء جديد من أجل تحقيق معرفة وأخلاقية شاملتين •

واشتبك المفكرون اللاحقون فى القرنين التاسع عشر والعشرين فى نزاع طويل حول ما اذا كان هذا التحول من الله الى المطلق مبررا من الوجهة العقلية ونافعا من الوجهة الانسانية ـ وعلى هذا السؤال تضاربت أجوبة النزعة الالحادية ومذهب التناهى finitism ، والوجودية • وكان وراء هذه المناقشة تراث «كانت» الباعث على الحيرة ، وهو الذى وضع بذرة السؤال عما اذا كانت معرفة الله المحددة شيئا ينبغى ألا ينكر فى سبيل المحافظة على العلو الالهى ، واستقلال العلوم الطبيعية ، وتكامل القانون الأخلاقى • فلقد وضع الايمان العقلى الكانتى بالله فى مضاد العلم المثالى بالمطلق ، وعلى هذا النحو صاغت معظم هذه الفلسفات الحديثة مشكلة الله • وعلينا الآن أن نفحص الشطر الثانى من هذا الاختيار الحاسم تدريجيا ـ فى أشد صوره تأثيرا ـ وأعنى بذلك : فلسفة هيجل •

الفصل السابع

الله والمطلق الهيجلى

ربما لا توجد فى الفلسفة الحديثة فترة يمكن أن توضع موضع المقارنة مع فترة الأربعة عشر عاما الواقعة بين سنة ١٧٩٤ و١٨٠٧ من حيث تألق البحث النظرى عن الله • فلقد افتتحت هـذه المدة القصـيرة بعرض قدمه فشته على الأساس المطلق للمعرفة ، ثم اشتملت على بحوثه المتعلقة بالأخلاق والدين ، وكذلك على مثالية شلنج الترنسندنتانية ، وأخيرا بلغت ذروتهـا فى « ظاهرية الروح » (١) لهيجل • وهكذا تم الانتقال من جو عصر التنوير و « كانت » ، الى الرومانتيكية والمثالية اللتين تمت لهما السيادة على الفكر الألمانى خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، وامتدت فيما بعد الى بقية اوربا ، والى أمريكا • ولم يكن ثمة خط فاصل دقيق بين تتابع وجهات النظر ، لأن قادة الحركة المثالية كانوا متأثرين تأثرا عميقا بوجهة النظـر السابقة عليهم ، ولأنهم كانوا فى الوقت نفسه مشتبكين فى معركة عنيفة لا تبقى ولا تذر • وبالاضافة الى ذلك ، أدلى عدد من المفكرين الذين وقفوا على هامش الفلسفة باسهامات بارزة ، نذكر منهم جيته وهردر ، وشلايرماخر Schleiermacher وجاكوبى Jacobi • غير أن الاتجاه المتميز للفلسفة خلال تلك الأعوام كان هو الدفاع عن المعرفة الميتافيزيقية ضد «كانت» ، والتوليف بين الفاعل الأخلاقى الحر عند «كانت» وجوهر الطبيعة الالهى عند اسبينوزا ، وبذلك يمكن الوصـــــول الى المطلق على نحو متعين ، من خلال المعـــرفة الفلسفية •

أما أن نظرية الله كانت فى بؤرة الاهتمام من حركة المثالية الألمانية

برمتها ، فكان أمرا جليا فى نظر المشاركين الرئيسيين فيها ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافا عنيفا حول علاقة الله الدقيقة بالمبدأ المطلق عند كل منهم • وقد تأمل ج • ف • ف • هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) هذه العلاقة تأملا أشد ما يكون تعمقا واتساقا ، بحيث بلغ تفسيره درجة عالية من الاكتمال المذهبى ، والتأثير التاريخى الذى لا نجد له نظيرا عند غيره من المثاليين فى مواقفهم من الله • وكان هيجل يعتقد اعتقادا راسخا أنه ما من فلسفة تستحق هذا الاسم حتى تجيب على هذا السؤال : ماذا يعنى تناول الله ؟ وللاستعانة على صياغة اجابته الخاصة ، رجع الى نظريات فشته وشلنج (أو على الأقل فلسفة شلنج المبكرة) وانتقدها • ولكنه أجرى أيضا بحوثا مستقلة فى الجوانب الاجتماعية والدينية والفلسفية من مشكلة الله • وكان هيجل الشاب يناضل نضالا شاقا وبطيئا الى حد ما لتخليص موقفه المتميز عن الله من خيوط المسيحية الأرثوذكسية اللوثرية ، ومن عصر التنوير ، ومن أسلافه الفلاسفة الألمان ، مع الاحتفاظ ببعض العناصر المعدلة من تلك المصادر جميعا •

ولم يمتلك هيجل أساسا مستقلا لمذهبه الفلسفى الا بعد أن صاغ نظريته فى المطلق بوصفه روحا • وكان عليه ـ لكى يجعل هذا المذهب يقينيا وشاملا الى درجة الكمال ـ أن يستوعب علم الوجود (الأنطولوجيا) فى مفهوم جديد للمنطق • ولم يكن ذلك ممكنا الا بوضع روح مطلقة تكون باطنة تماما ومتطورة فى وعى الانسانية • ورأى هيجل فى وضوح تام أن مثل هذا المطلق لا يختلف عن اله التراث المسيحى فحسب ، بل يختلف أيضا عن الألوهية المحايدة فى النزعة التجريبية ، وعن الألوهية الوظيفية فى النزعة العقلية • فعلى نقيض اله النزعة التجريبية ، كان للمطلق الهيجلى مهمة فعالة الى أقصى حد عليه أن يؤديها فى الفلسفة • ومع ذلك ، كان عليه أن ينطوى على علاقة هوية مع نسق المعرفة والأخلاقية فى مجموعه ، بدلا من أن يقوم بوظيفة اداتية صرفة بالنسبة اليهما ، مثلما فعلت الوهية المذهب العقلى النظرية ، ومصادرة كانت الأخلاقية • وعلى أساس هذه الشروط ، توسع هيجل فى موضوعه الرئيسى ، وأعنى به « الروح ـ المطلقة ـ بوصفها ـ كلا » وهو ضرب فريد من الواحدية الجدلية (الدياليكتيكية) • واستجاب

لتحدى النقد الكانتي للبراهين على وجود الله ، باعادة صياغتها ـ في معناه الخاص ـ بوصفها براهين على الروح المطلقة • وفي هذا الاتجاه نفسه استبدل باله التـاريخ المعنى بخلقه مفهومه الخاص عن المطلق بوصفه مبـدأ التطور الباطنى للعملية التاريخية •

وكان لا يتوانى ـ فى كل موضع من مؤلفاته ـ عن اقامة التفرقة الواضحة بين روحه المطلقة واله مذهب الألوهية الدينى ، لا باستبعاد هذا المذهب كلية ، بل بمعاملته على أنه وسيلة قاصرة رمزية للنظر الى الروح المطلقة نفسها • ومما يدعو الى السخرية حقا أن معظم اتباعه نسوا هذا التمييز الأساسى بين الله وبين المطلق الهيجلى ، وبذلك أتاحوا الفرصة لظهور ألوان خطيرة شنيعة من سوء الفهم تتعلق بعلاقة الانسان بالله •

١ ـ الاغتراب الثلاثى

ما زالت دلالة سنوات الطلب الخاصة بهيجل (حتى أول تعيين جامعى له فى ١٨٠١) موضوعا للنزاع • فالصورة التقليدية له فى هذه المرحلة هى صورة فيلسوف لا تشغله الا القضايا الفلسفية والابستمولوجية التى ورثها عن أسلافه الألمان . وثمة طائفة من الباحثين قد بهرتهم كمية المخطوطات الهائلة التى ألفها فى تلك الموضوعات الدينية ، وبالتالى فانهم يعرضون هيجل بوصفه لاهوتيا يجاهد فى سبيل تحويل نفسه الى مفكر علمانى • وتركز حفنة قليلة على اهتماماته الاجتماعية والسياسية ، وهكذا يرسمون صورة لهيجل الشاب قد تلتبس ، فى يسر ، بصورة ماركس فى شبابه • ولكل صورة من هذه الصور أساس يمكن أن يبررها ؛ لأن عقله الخصب كان يتجه فى عدة اتجاهات (٢) • ومع ذلك ، فان خطا مشتركا من المعنى يسرى فى تلك الدراسات المتباينة جميعا ، ذلك أن هيجل وجد أن العالم الحديث يعانى من اغتراب ذى شعب ثلاث : اجتماعى ، ودينى ، وفلسفى • وشخص أيضا أساس المتاعب على أنه يكمن فى فكرة غير متكافئة عن الله ، ومن ثم فقد أوصى بمراجعة جذرية للطرائق النظرية والعملية فى النظر الى العلاقة بين المتناهى واللامتناهى • واقترح فى نظريته الفلسفية عن الحياة ـ بوصفها كلا الهيا ـ علاجا لمـا اعترى الوجود الحديث من ضروب التفسخ •

(١) **الاغتراب الاجتماعى** : لم ينقطع اهتمام هيجل بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ابتداء من الأيام التى شهدت تحمسه ــ وهو طالب فى الجامعة ــ للثورة الفرنسية الوليدة ، حتى تقويمه النقدى الأخير للائحة الاصــلاح الانجليزية • وكان هذا الاهتمام متمشــيا مع دعواه بأن المثالية المنهجية لا تهرب من وقائع العالم القاسية ، وانما تحاول فهمها والسيطرة عليها • ومع أنه لم يذهب الى المدى الذى ذهب اليه ماركس فى تأكيد التأثير المحدد الذى تمارسه العلاقات الانتاجية فى بنية الفكر بأكملها ، الا أنه أبرز العلاقة العلية المتبــادلة بين الظروف المادية والمذاهب الدينية والفلســفية السائدة فى عصر من العصور •

وقد كان هيجل ــ لا الماديون الملحدون المتأخرون ــ هو الذى اتخذ حقا الخطوتين الحاسمتين فى الربط بين مفهوم الله وبعض الظروف الاجتماعية المعينة ، وفى تأكيد الصلة التاريخية بين مذهب الألوهية الفلسفى وبين المسيحية • وعلى الرغم من وجود بعض الارهاصات لهذا التناول ، الا أن كتابات هيجل المبكرة قد وضعت له أساسا واسعا فى التاريخ الاجتماعى ، وربطت بينه وبين النظرية الفلسفية للاغتراب • فقد أكد شكاك القرن السابع عشر على الرابطة بين مذهب الألوهية والمسيحية ، لأن هذه الأخيرة هى التى قدمت أساسهم الوحيد لقبول اله شخصى متعال • ونظر « روسو » و « كانت » الى مذهبهما فى الألوهية بوصفه مسيحيا ، بمعنى أن المسيحية الحقة قابلة للرد الى مذهب طبيعى ، أخلاقى ــ دينى خالص • أما هيجل ، فقد فهم العلاقة ــ بمعنى عكسى ــ على أنها تعنى أن العناصر الفلسفية فى مذهب الألوهية يمكن أن ترد الى المسيحية بوصفها حركة تاريخية • وكانت ميزة هذا التفسير هو استطاعته أن يجعل النظرية الفلسفية عن اله شخصى عرضة لنفس النقد الاجتماعى الموجه الى المسيحية بوصفها دينا وضــعيا تاريخيا •

وتحتوى الحجة الاجتماعية على مرحلتين : نفى المرحلة الأولى يتم تفسير نشأة المســيحية ومذهب الألوهية على أساس الظروف الاجتماعية التى مرت بها الامبراطورية الرومانية • وفى المرحلة الثانية يستخدم وصف الحياة الاجتماعية المعاصرة كوسيلة لاختبار الفعالية العملية للنظرة الألوهية الى الله

والانسان في ذلك العصر ، والى التعجيل بوضع نظرية جديدة عن المطلق •

وكان هيجل في شبابه يشاطر هيلدرلن Hölderlin زميله في الدراسة ، وغيره من الأدباء البارزين مثل هرد روجيته وشيلر ، في تحمسهم للحضارة الهلينية ، فكون صورة مثالية للدين الشعبي الاغريقي على أنه اتحاد طبيعي أخلاقي للمجتمع الانساني مع مبدأ الهي ، منظورا اليه على أنه القوة الباطنة المحدثة للانسجام في القانون العقلي • وكان هذا هو دين المواطنين الأحرار السعداء المتكاملين الذين عاشوا في المدينة اليونانية (مع استعارة بعض النغمات المرتفعة الحادة من وصف روسو للدين المدني في جمهوريته الفاضلة). أما كيفية الانتقال من هذه الحالة السعيدة الى المسيحية ، فكانت مشكلة ديالكتيكية خطيرة • فبدلا من أن يعزو هيجل السبب الى رسالة المسيحية الجديدة من حيث هي كذلك ، بحث عنه أولا في التغيرات الاجتماعية التي أدت الى الانتقال من المدينة ـ الدولة (اليونانية) الى الامبراطورية الرومانية. فقد أحدثت زيادة الثروة والتوسع في المغامرة العسكرية تصدعا في السياسة المحكمة ، وحطمت الاحساس بالتكريس للكل الاجتماعي ، وحولت انتباه الفرد الى باطن نفسه والى مصلحته الخاصة • وضاعت الحرية واحترام الذات في هذا الموقف ؛ اذ كان الأفراد يتقبلون في سلبية القوانين التي تفرضها عليهم سلطة أجنبية عنهم هي سلطة الدولة ، وكانت القيمة الانسانية تقاس في مضمار التنافس بمعيار المنفعة فحسب •

وخرج هيجل من هذا التفسير الانتقائي الى أبعد حد ، باستدلال مؤداه أن مذهب الألوهية والنموذج المسيحي للخلاص هما الاستجابة لهذا الحط العام من قيمة الانسان وحياته الاجتماعية • والواقع أن فكرة الخالق الشخصي الحر ، والمصدر المتعالي للقانون الأخلاقي يتمشيان تماما مع تجريد الانسان من انسانيته في العالم القديم •

« وعلى هذا النحو طرد استبداد الأباطرة الرومان الروح الانسانية من الأرض ، ونشر البؤس الذى دفع الناس الى البحث عن السعادة وتوقعها ـ في السماء ، فبعد أن سلبت منهم حريتهم وروحهم وعنصرهم الأبدى المطلق ، وجدوا انفسهم مرغمين على الفرار الى الله . ومذهب موضوعية

الله هو المقابل لفساد الانسان وعبوديته ، وهو بالتحديد مظهر من مظاهر روح العصر وتجل لها ٠٠ فلقد تجلت روح العصر في مفهومها الموضوعي من الله ، حين لم يعد ينظــر اليه على أنه مثلنـــا ، وان يكن أعظم منــا الى ما لا نهاية ــ بل وضع في عالم آخر ، لا مكان لنا فيه ، عالم لا نسهم فيه بنشاطنا ، بل نستطيع ــ على أحسن تقدير ــ أن نتضرع أو نتوسل بحثا عن طريقنا (٣) » ٠

وهذا النص يكشف عن النقـــاط الجوهرية في ادانة هيجــل لمذهب الألوهية ، فهو ينتقد هذا المذهب من حيث ادعاؤه الصدق في حد ذاته ، وبأنه ليس تخطيطا تمهيديا لنظريته في الروح المطلقة ٠ فمذهب الألوهية تعبير عن حاجتنا الأزلية الى الدين ، ولكن ينبغي ألا يتم هذا التعبير الا حين تظهر هذه الحاجة في الظروف المحيطة التي تحيط باغتراب الانســـــان الاجتماعي عن نفسه وعن طبيعته الروحية اللامتناهية ٠ وحين يجد الفرد أن حياته الأرضية لا قيمة لها ، ولا تبعث على شيء من الرضا ، فانه سرعان ما يسقط طبيعته الالهية كلها خارج نفسه ، ويقيمها آمنة في منطقة تعلو على هذا العــالم supramundane ٠ وقد أراد هيجل أن يرجع كل مجهود تأليهي للتفرقة بين اله متعال وبين العالم الى عملية « احالة موضوعية » ، (أو تموضع) للمطلق ، بجعله شيئا بعيدا موضوعا فوقنا كسائر الأشياء ، وبذلك يحرمنا من كل تواصل حيوي مع الالهي ٠ ويرى هيجــل أن الطريقة الوحيدة للتفرقة تفرقة لا رجعة فيها بين الله والانسان هي النظر الى كل منهما على أنه غريب عن الآخر ، أو على أكثر تقدير ــ معاملة الاله على أنه موظف كبير لا يستجيب الا لرشوة خفية ، أو تكلفة مرور سحرية ٠ وهذه صورة هزلية ، ولكننا لا نستطيع أن نصلح ــ في يسر ــ ما فيها من قسمات، بالرجوع الى مؤلفات عصر التنوير المدرسية في اللاهوت والدين الطبيعي ٠

ويستخدم هيجل التقارير الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة استخداما بارعا ليدلل على أن الاغتراب الاجتماعي في عصرنا الرأســمالي والصـــناعي أكثر حدة منه في العصر القديم ٠ وهو يعزو الطابع اللاانساني في الحياة الاجتماعية الحديثة مباشرة الى تلك الثنائية التي يقيمها مذهب الألوهية والمسيحية بين الله والعالم ، وبين الوعي الباطني والمطالب المادية ٠ وجعلت العلاقة الدينية مفرطة في الخصوصية ، وفي انكار العالم ، وفي الحط من

شأن الذات بحيث تنعدم المسئولية الاجتماعية ، ولا يترك أى أساس للتحكم الأخلاقى فى القوى السياسية والاجتماعية • ومذهب الألوهية المسيحى عاجز عن السيطرة على صراعات المجتمع الرأسمالى المدنى ، لأن هذا التصور عن الله يستند الى الثنائية بين الانسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى ، وهذه الثنائية نفسها هى التى تغذى النمو العالمى للقوة •

وانه لقدر محتوم على مذهب الألوهية المسيحى « أن الكنيسة والدولة ، والعبادة والحياة ، والتقوى والفضيلة ، والفعل الروحى ، والفعل الدنيوى ، لا يمكن أن يذوبوا فى شىء واحد (٤) » • ويتوقف الانسجام الحقيقى بين هذه العوامل جميعا على عودة المبدأ الالهى الى العالم عن طريق ما أسماه هيجل « بالجمال اللاشخصى الحى » ، أى عن طريق تجريد الله من طابعه الشخصى ، واستيعاب العمليات الزمانية داخل طبيعة المطلق ذاتها • وما دامت الألوهية المسيحية تمتنع عن اتخاذ هذا السبيل فى تجريد الله من طابعه الشخصى من أجل مطلق باطنى صرف ، فان مصيرها ـ بوصفها كيانا متميزا من العقيدة والعمل ـ هو أن تظل عاجزة ازاء انشقاقات الحياة ، بل ربما عملت على توسيع الهوة بينها ، بدلا من أن تعمد الى التوفيق •

ومنهج هيجل فى ادعاء بصيرة خاصة تنفذ الى روح عصر من العصور ، ثم الحكم على مذهب فلسفى ودينى وفقا لارتباطه بذلك العصر ، هذا المنهج يند عن الجهد المبذول لتطبيق قواعد البينة التاريخية المألوفة • فهو يتصور حياة اغريقية مطابقة لمثله الاجتماعى الأعلى ، ثم يعرض للمسيحية ـ عن طريق التضاد الديالكتيكى ـ بوصفها المقابل للظروف التعسة السائدة فى الحقبة الرومانية • هذه الحجة التاريخية لا تفرق تفرقة كافية بين الزمن الذى نشأ فيه المذهب ، وبين الأسس التى يقوم عليها ادعاؤه بأنه مذهب صحيح ، كما أنها تلتزم الصمت فيما يتعلق بالهدف المسيحى الذى يرمى الى التغلغل فى المجتمع والتاريخ بمبادىء العدالة الاجتماعية والاحسان • فالتمييز بين طريقة العمل الدينية والدنيوية يرجع الى نوع الدافع ، لا الى نوع النشاط ، أو الى مجاله الموضوعى • والواقع أن مصالحنا وخبراتنا مفتوحة لتوجيه الوحى ودينى ، وتصديقنا لله لا يعزلنا عن أى منطقة انسانية ، ولكنه يؤثر فى مبادئنا الدافعة الى الفعل • وليس الأساس الحقيقى للتفرقة

هو ما ينبغي للانسان من اعادة تشكيل العالم ، بل « كيف » يتحقق هذا التشكيل ولأى غرض • وينشأ الخلاف بين هيجل ومذهب الألوهية أساسا عن رفضــه تحويل الله الى مطلق ، هو نفســه الوحــدة الباطنة فى الــكل الاجتماعى ــ ولا ينشأ عن رفضه الاعتراف بأى تأثير لمبادئه فى المجتمع الحديث • وليس فى الامكان تعميم نزعة المحافظة المتطرفة التى اتسمت بها « الملكية البروسية المسيحية » فى عصر هيجل ــ لتصبح حكما عاما على العجز الاجتماعى للعقلية المسيحية والتاليهية •

(٢) **الاغتراب الدينى** : ويقدم هيجل وصفا فينومينولوجيا (ظاهريا) شائقا لوجهتى النظر اليهــودية والمســيحية بوصــفهما أنقى وجهات النظر الممثلة للنزعة الألوهية (٥) • ويصف المفهوم اليهودى لله بأنه موضوعى تماما ، ويعنى بذلك أنه مفهوم يجعل الله والانسان غريبين أحدهما عن الآخر تمام الغربة ، كأنهما موضوعان عند القطبين المتعارضين للعالم • وهذا الدين يعلن أن الانسان لا قيمة له فى حد ذاته ، وأنه لا يستحق أن تقوم بينه وبين الله الا علاقة عبودية خارجية • ولكى يبدو هذا الدين مقبولا الى حد ما ، بحيث يرضى الناس طواعية بهذا التدبير القاتم ، يعيد هيجل صياغة قصة نوح ، وقصة ابراهيم ، بحيث تصوران الله على أنه استجابة لحاجة الناس الى السيطرة على القوى الطبيعية فى عصر لم يعرف التكنولوجيا • وهذا الربط ، بين اله متعال وبين حالة الانسان فى العصر السابق على العلم ، يشبه تفسير دولباك وكونت ، فيما عدا أن هيجل لم يشك قط فى وجود مطلق روحى ما • وهو يصور البطارقة اليهود على أنهم جسدوا مثلهم الأعلى فى السيطرة الطبيعية فى كائن لامتناه ، وان يكن واقعيا وجزئيا ، هو الله ، الذى يتحكم فى العالم . وبخضوع الانسان لهذا « الموضوع الذى فى الأعالى » ، يضمن لنفسه سيطرة غير مباشرة على القوى الطبيعية •

وهكذا ينشىء علو الله علاقة « السيد ــ بالعبد » التى تميز كل أنماط مذهب الألوهية • فالعقل التاليهى يضطهده دائما « شقاء الضمير » ، ويطارده احساس بانفصاله عن الحقيقة اللامتناهية ، ممتزجا بحنين الى اتحاد كامل • ويحتفظ هيجل بالقضايا الفلسفية والدينية مرتبطة بعضها ببعض ، حين ينظر الى المســيح بوصفه الجهد الأسمى للقضاء على علاقة العبد بالسيد ،

الاحكام المكونة للمعرفة الفلسفية ممكنة » الا حين نربط الشروط الصورية للعيان الأولى ، وتركيب الخيال والوحدة الضرورية لهذا التركيب فى الادراك المتميز ••• حين نربط هذا كله بالمعرفة التجريبية الممكنة بوجه عام (٥) والأشياء الزمانية التي يمكن أن تخضع لنموذج متناه عينى للخيال ، وتندرج مع بقائه في الوقت نفسه داخل سياق الوحي أصيل . ونظرية الحبوالصداقة المتبادلين بين الله والانسان هي أقصى نقطة يمكن أن يصل اليها مذهب الألوهية في تحسين الموقف • غير أن هيجل ينتقد المسيح نفسه ، والكنيسة المسيحية لاصرارهما على شخصيته الالهية الفريدة ، وعلى ملكوته بوصفه مجتمعا منعزلا عن العالم •

وبفعل تعريفه لكيفية اتحاد اللامتناهي بالروح المتناهية ، يصنف هيجل على نحو آلى – كل تفسير يتعارض مع معياره على أنه مثل يندرج تحت علاقة « العبد بالسيد » • ويعرف الدين بأنه سمو الانسان بنفسه من الحياة المتناهية الى الحياة اللامتناهية ، وبأنه طموح الانسان للعلو على نفسه لكى يصبح الهيا . ولا تفترق الحياة اللامتناهية من حيث طبيعتها عن الحياة المتناهية، وانما تشتمل على هذه الحياة في داخلها . فهى الكل المطلق الحى الذى يحتوى في داخل ذاته على كل الأضداد بين المتناهي واللامتناهي ، الجماد والحى ، الموضوع والذات ، الفكر والواقع • وهذا الكل الالهى هو الواحد – والجميع الذي نادى به الأب بارمنيدس ، ولكن بعد ان انسكبت فيه جميع المتناقضات والمنحنيات التي ينطوى عليها الوجود المتناهي المتغير • فاذا كان للحياة اللامتناهية هذه الطبيعة ، كان السبيل الأصيل الوحيد للمشاركة « فيها » هو ان نكون حالة أو صورة « منها » •

وقد كان هيجل مرغما على اعتبار التفسير اليهودى – المسيحى – الألوهى لله والانسان على انه مذهب يقوم على علاقة السيد بالعبد ، لأنه يدافع عن طريقة للمشاركة في الحياة الالهية دون أن يصبح حالا لهذه الحياة • فالنظرة الألوهية تستند الى نظرية ميتافيزيقية مختلفة عن المشاركة ، اذ تنظر الى الله بوصفه الموجود الشخصى الأسمى وعلة الكائنات المتناهية • ومن الممكن أن يقوم تواصل حياة بين الله والانسان داخل المنظور الألوهى ، على أن تحكمه دائما الرابطة العلية بينهما • وبلغة تخلو من الدرامية نستطيع

أن نقول اذن ان علاقة « السـيد ـ العبـد » تنطبق بالضرورة على مذهب الألوهية بالمعنى الضيق فحسب ، وهو أن الكائنـات المعلولة ، بما فيها الأشخاص المتناهون ، لا وجود لهم كصور أو أشكال للعلة اللامتناهية الموجودة التي سببتهم ٠

ويسمح المفهوم الألوهي للدين ـ بأن يرفع الانسان قلبه الى الله دون أن يصـبح وجهـا لله ، أو دون أن يكتشف أن المطلق هو صـميم طبيعته الباطنة ٠ بيد أن هيجل يعرف الدين بأنه سمو الانسان بذاته ، أو بأنه تطلعه الى العلو ، بمعنى أنه اعتراف وتوسيع للحياة الالهية التي هي طبيعته الأرحب ٠ وسيبقى هناك دائما بالنسبة لهيجل اغتراب جاثم ، وحط من قيمة الانسانية ، في « أي » موقف يسلم بأن الله والانسان كائنان متميزان تميزا لا رجعة فيه ، ومهما يكن اتحادهما وثيقا ٠ وما يحتمه الألوهي على أنه التمييز الصحيح المطلوب للاتحاد الشخصي بين الله والانسان ، يحكم عليه هيجل بمعيار هذه الواحدية للحياة اللامتناهية بأنه علاقة السيد بالعبد ، أو بأنه انفصال لا انساني ٠

(٣) **الاغتراب الفلسفي** : بعد فترة مبدئية من الاعجاب الشـديد بالأخلاق الكانتية ، نظر هيجل أخيرا الى التقابل الذي تضعه بين الواجب واللذة ، وبين الأمر المطلق والدافع ، على أنه تنوع فلسفي لنفس الاغتراب الذي صادفناه في المجالين الاجتماعي والديني ، وخص بهجومه الحجة الأخلاقية الكانتية على وجود الله (٦) ٠ فالاجابة بمنسق للنظامين الطبيعي والأخلاقي يدعم النظرية القـائلة باله شخصي متعـال ، وهذا ما يتعارض مع الكلية اللاشخصية للحياة التي يقترحها هيجل ٠ وفضلا عن ذلك فان البرهان الكانتي يقوم على أولوية الايمان الطبيعي الأخلاقي على المعرفة ، على حين يريد هيجل معرفة نظرية بالمطلق تجعل من كل اجابة مستقلة بالايمان الأخلاقي بوصفه موصلا الى الله ـ تبدو سطحية ، بل مشكوكا فيها ٠ وقدم هيجل اعتراضا يقوم على أسس انسانية ، فالبرهان على وجود الله المسـتمد من حاجتنا الى قوة خارجية ، لا يعدو أن يكون اعترافا بعجزنا الأخلاقي ، وانتهاكا لاستقلال العقل ٠ وقد تدعمت هذه الانتقادات باستخدام اللاهوتيين العقليين

في « توبنجن » Tübingen للحجة الكانتية ، فهؤلاء بعد أن سلموا جدلا بأن العقائد المسيحية لا تقبل البرهان النظرى ، حاولوا رغم ذلك اثبات هذه العقائد فلسفيا ، بوصفها مطالب تفرضها طبيعة الانسان العملية ، وبالتالى بوصفها موضوعات خاصة بالايمان الأخلاقى • وكان هيجل يخشى أن يؤدى هذا التوسع اللاهوتى للعقل العملى الى تقويض اصلاحه الخاص للميتافيزيقا النظرية •

واتفق هيجل مع زميليه المثاليين : فشته وشلنج ، على حد أدنى من برنامج يعمل على احياء الميتافيزيقا فى أعقاب نقد « كانت » لها • فالحدس الانسانى الصحيح ليس حسيا ، بل عقليا ، وهذا الحدس العقلى موجه نحو الذات بوصفها الحقيقة النومينية الوحيدة ، وبهذا يتم استبعاد أى شبح للشىء – فى – ذاته وراء الموضوعات الحسية • وتعرف الذات النومينية فى طبيعتها المطلقة ، لا على أنها مجرد ذات متناهية ؛ ومن هذا الحدس الأولى عن الذات المطلقة يمكن أن ينمو مذهب الفلسفة بأكمله ، بحيث تكون مقولاته المثالية مكونة أيضا للأشياء الواقعية • ومهما يكن من أمر ، فقد كان ثمة خلاف حاد بين المثاليين حول التفسير الدقيق لهذه القضايا الأساسية • وكان ما ينطوى عليه موقف هيجل من قوة واتساق راجعا الى حد ما الى ربط هذه القضايا المضادة لـ « كانت » بنظريته الخاصة فى الاغتراب • فقد ذهب – فى كثير من الجرأة – الى أن « كانت » يفتقر الى ميتافيزيقا نظرية ؛ لأنه أخفق فى مراجعة الفكرة التقليدية عن الله مراجعة كافية ، وبالتالى فقد أخفق فى تجاوز الثنائية الكامنة فى تلك الفكرة •

وقد كان هيجل واثقا – حتى قبل أن يضع تفاصيل مذهبه – فى أن ميتافيزيقاه النظرية الجديدة يتعذر عليها أن تنمو فى سياق الوحى • فلا بد لها أن تكون ميتافيزيقا صريحة عن المطلق ، لا عن الله ، ما دامت اعتراضات « كانت » على الميتافيزيقا كانت قائمة كلها على مفهوم أرثوذكسى الوحى نسبيا عن الله والانسان • وهكذا كان رفضه لكل حدس عقلى للانسان نابعا من قصره لهذا الحدس على العقل الخلاق لله وحده ، الذى يختلف عنه عقل الانسان المشتق منه اختلافا حادا • وان اصرار « كانت » على أن معرفتنا

مقصورة على الظواهر الحسية ، وعلى النظر الى افكار العقل النظرى على أنها تنظيمية خالصة ـ هذه الحجج الرئيسية الموجهة ضد الميتافيزيقا تفترض هوة لا سبيل الى عبورها بين العقلين الالهى والمتناهى · ومن ثم فان الله المتعالى يضع حائلا دون مشروع هيجل للاجابة بنعم على سؤال « كانت » عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ·

وبدلا من نقد تصور « كانت » للميتافيزيقا وطريقته فى صياغة امكانيتها ، حاول هيجل المرافعة عنها داخل الاطار التاريخى القائم ، وهنا لم يكن أمامه سوى أن يزيل تلك الآخرية **otherness** التى لا رجعة فيها بين الله والانسان ، ولكى يفعل ذلك ، كان لابد له من أن يستبدل بالله المتعالى ، مطلقه الباطن **immanent absolute** · وتحقيقا لهذا الغرض ، استغل هيجل ـ على نحو جديد ـ التفرقة بين الذهن والعقل · فليس العقل والذهن قوتين مختلفتين تماما ، بل الأحرى أن يكون الذهن وجها وظيفيا من أوجه العقل · وبعبارة أدق ، الذهن هو ذلك الجانب من العقل الذى ينظر الى كل شىء فى حدود التقابلات الحادة ، والحدود المتناهية ، انه تلك المرحلة من العقل التى تضفى التناهى على كل شىء · وذلك التمييز الظاهرى الحاد بين المتناهى واللامتناهى هو الذى يضعه الذهن ، ومن ثم فهو ليس حاجزا انطولوجيا ، بل حاجزا ذهنيا موقوتا · وهنا نستطيع أن نلمس أصداء بعيدة لبرونو واسبينوزا ·

وكانت الصعوبة التى صادفت « كانت » هى أنه لم يعمل الا بالذهن وحده ، واخطأ فى اعتباره أن تقابلاته وحدوده المنتجة انتاجا ذاتيا راجعة الى تركيب أحوال الوجود اللامتناهية والمتناهية ذاته · « ولم تكن مهمة هذه الفلسفة (الكانتية) ومضمونها هما معرفة المطلق ، بل معرفة هذه الذاتية (الانسانية) ···· فما تستطيع مثل هذه الفلسفة الوصول اليه ليس هو معرفة الله ، بل معنى الانسان (٧) » · أما الموقف الحاسم ، فهو موقف « العقل » الذى يمنحنا معرفة المطلق ، وكذلك معرفة الذاتية الانسانية · ويدرك العقل فى عمليته التأملية حدود الذهن المتناهى ، ويتجاوزها · وهو يتغلب على ذلك الحاجز الموقوت بين العقل اللامتناهى والعقل المتناهى ،

مدركا أن هذا الأخير مجرد مرحلة وشكل داخل حياة الأول • وما ان نقبض على حيـاة العقـل اللامتناهية داخل نفوسـنا ، حتى نمتلك حدسـا عقليا للوجود ـ فى ذاته الأصـيل الوحيـد ، وبذلك نكون على طريق اسـتعادة الميتافيزيقا النظرية بوصفها علما صارما •

وهناك طريقان لاضفاء أهمية ميتافيزيقية على الأفكار الكانتية عن العقل الخالص : الطريق الواقعى ، وهو أن نتساءل عما اذا كانت الأفكار تركيبات أولية للذات العارفة ، ثم أن نبحث بعـد ذلك عن أسسها الاستدلالى فى الكائنات التى نلتقى بها فى تجربتنا الحسية ـ العقلية • ولا يقوم هيجـل بهذا التساؤل أو التحدى ، لأن الطريق الوحيد المتاح له هو أن يجعل العقل الذى تتمثل فيه هذه الأفكار مطلقا • فلسنا فى حاجـة الى احـلال العقل الباطن المطلق مكان الله لكى تكون لدينا ميتافيزيقا ، ولكن علينا أن نفعل ذلك اذا أردنا اقامة ميتافيزيقا على أساس الفكر الكانتى نفسه •

ودليل هيجل على أن العقل لامتناه هو أنه يستطيع تأمل الحـدود أو حواجز الذهن، وأن يدركها من حيث هي كذلك ، وعلى هذا النحو يتجاوزها• بيد أنه يدخل خفية وجها من أوجه الوجود فى عملية التجاوز هذه ، على حين أنها لاتتطلب سوى أن يكون عقلنا قادرا على معرفة وجود فعلية لامتناهية دون أن يكون هو نفسه هذه الفعلية • وهنا أيضا يمكن أن نتعقب ـ فى الخلفية الكانتية ـ مصدر هذا الاندماج بين التعالى بوصفه شكلا من أشكال المعرفة ، والتعالى بوصفه شكلا من أشكال الوجود • « فكانت » لا يسمح للرابطة العلية بين الله والعالم أن تدخل فى نطاق معرفتنا ، ويحصر مقولة العـلة فى التلاحقـات الظاهرية phenomenal sequences • وهكذا يرغم هيجل على احلال ديالكتيك واحدى monistic dialectic مكان العلاقة العلية كوسيلة لتفسير الصلة بين المتناهي واللامتناهي• ولا يستقر حضور أنفعلية اللامتناهية داخل عقولنا على أسس علية ، بل عن طريق الاجابة بواحـدية الوجود الديالكتيكية•وما العلو الا وظيفة نسبية داخل كلية الروح الباطنة• وبالتالى فان المرء لا يتجاوز مجال المتناهي ـ بمعناه الهيجلى ـ بالوصول عن طريق الاستدلال الى الله بوصفه الموجود العـلى المتميز ، وانما بالنظر الى

وعيه على نحو ديالكتيكى لاكتشاف الروح اللامتناهية بوصفها قلب هـذا الوعى العميق وجوهره • وهكذا يتم تجاوز «كانت» ، ولـكن على حساب تحويل الشخص الانسانى الى واجهة متعينة للمطلق ، كما يتم تقويض كل من الله والانسان فى تكامل وجودهما ، كل ذلك تمهيدا للطريق من أجـل ميتافيزيقا هيجل النظرية •

ولقد وجد هيجـل تأييد حاسـما عند فشـته وعند شلنج فى مرحلته المبكرة ، لمشروعه الخاص بتجريد الله من شخصـانيته ، وادماج الأشـياء المتناهية فى نسق التعبيرات المتعلقة بالجهة عن المطلق اللاشخصى • ولكنه انتقد فشـته لاحتفاظه ببعض آثار الثنائيات التى ألمت بكانت • فقد وحد فشته بين المطلق وبين نظام العالم الأخلاقى ، وبهذا جعل نفسه عرضة لاتهامه بالالحاد (٨) • ومع ذلك فقد بقى مطلقه حدا مثاليا تتطلع اليه دائما الذات المتناهية ، بحيث لا تلتئم الفجوة القائمة بينهما تماما • وقد كان عيب فشته الرئيسى ــ من وجهة النظر الهيجلية ــ هو اخفاقه فى اخضاع العقل الأخلاقى للعقـل النظرى ، وبهـذا يدخـل الفعليـة اللامتناهية فى نطاق معرفتنـا الميتافيزيقية • أما شلنج الشاب ، فقد كان متلهفا ــ من ناحية أخرى ــ على تجاوز التقابلات المتناهية جميعا باغراقها فى المطلق بوصفه نقطة تلاقيهـا وحياديتها التامة • وقد أعجب هيجل ببحث شلنج عن مبدأ لتوحيد العقـل والطبيعة ، وكذلك بنظريته القائلة بأن الذات المطلقة كل لا شخصى ، غير أن مكمن الخطر هنا هو أن الأشياء المتناهية قد تختفى اختفاء تاما بدلا من أن تحتل مكانها فى التركيب المعقد للمطلق • وهنا المثل الذى ضربه شلنج كان تحذيرا لهيجل من أن الحجـة المستمدة من ضروب الاغتراب المتعـددة لا ينبغى أن تدفع الى نقطة متطرفة تؤدى الى تحطيم تعينات العالم المتناهى بدلا من تزويدها بأساس مطلق • وكان لابد من ايجاد طريق وسـط بين اغترابات مذهب الألوهية والأخلاقية ، وبين تلك الوحدة الهلامية التى تتسم بها الحيادية المطلقة •

٢ – الروح المطلقة والفلسفة

نظم هيجل فلسفته حول نظريته في المطلق بوصفه روحا • وقد أعطى لكلمة «روح» معنى مذهبيا متميزا ، ودافع عن تطبيقها على المطلق • وتأييدا لنظريته ، أجرى تحليلا خاصا لاستقلال العقل ، وطبيعة الحياة ، ومقتضيات الفلسفة • وكان غرضه في كل مثل من تلك الأمثلة – أن يبين الحاجة الى الروح المطلقة كمبدأ مكون •

وعلى الرغم من نقده الحاد لأسلافه ، فقد كان يعد نفسه وريثهم الشرعي فيما يتعلق باستقلال العقل • وقد شرع في اثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل تكون مرغمة أيضا على قبول فكرته عن المطلق لكى تخلو من التناقض • وقد شهد العصر الحديث حركة مستمرة صوب توسيع مطرد لمجال كفاية العقل • وأيا كان اختلاف عصر الاصلاح وعصر التنوير حول كثير من القضايا الأخرى ، الا أنهما اتفقا على الأقل على ضرورة الاهابة بالتقدير الفردى العقلى في المسائل التى تؤثر في المصير الانسانى • وكان ما أضافته الثورة الفرنسية هو بعد العقل الاجتماعى بوصفه أداة اختبار عادات المجتمع ومؤسساته الراهنة • وركز « كانت » هذا الاتجاه الحديث كله في التعبير الصورى الفلسفي في نظريته عن العقل المستقل في مقابل العقل الغيرى ، ولكنه قصر هذا التعبير – لسوء الحظ – على المجال الأخلاقى • وليس في الامكان – من حيث المبدأ – تقييد العقل المستقل تقييدا مشروعا دون القضاء على الطبيعة اللامشروعة التى تتسم بها دعواه للاكتفاء الذاتى •

ويرى هيجل أن اهابة « كانت » بالايمان الأخلاقى بالله (وكذلك اهابة ف.هـ. جاكوبى بالحدس اللاعقلى عنه) تنتهك استقلال العقل ووحدته • فالمرء لا يستطيع أن يفصل الوجهين النظرى والعملى للعقل أحدهما عن الآخر ، أو أن يفصل بين طريقتى الوجود المتناهية واللامتناهية ، دون القضاء على الفلسفة • فالعقل كل متكامل : وما يستطيع الوصول اليه عمليا ، يستطيع أيضا الوصول اليه نظريا من خلال التصورات العقلية

المجردة • ومن التناقض أن نعتقد فى آن واحد باستقلال العقل ، وبحاجتنا الى ايمان أخلاقى مستقل بكائن يقوم فيما وراء العقل والحرية (٩) • ويقترح هيجل ـ بدلا من العلاقة الكانتية بين الايمان الأخلاقى واله متعال ـ علاقة أخرى بين النظرى المتناهى ، والكل العقل المطلق ، يكون فيها ذلك العقل بتصوراته المجردة هو الجزء التأملى • ولما كان العقل مستقلا من الوجهتين النظرية والعملية ، فانه يتطابق بطبيعته الجوهرية وهـذا المطلق نفسه • ولا يزيد التأمل الفلسفى عن كونه العملية العازمة على اضفاء صورةتصورية على الحقيقة القائلة بأن العقل فى الانسان ما هو الا التعبير المتعين للعقـل المطلق •

وعلى حين عالج كانت استقلال العقل على نحو أخلاقى اجرائى ، أضفى عليه هيجل المعنى الميتافيزيقى للوجود بالذات ، أو استقلال العقل التام فى الوجود والمعرفة ، فنقل الرأى الكانتى عن الحرية بوصفها غير مفروضة من الخارج ، الى مجال المعـرفة النظرية ، وبذلك استبعد كل سلبية أو اعتماد للعقل على شىء سواه • وبهذا المعنى ، لا يمكن للعقل أن يكون مستقلا الا اذا كان هو بعينه أساسا العقل الأخلاقى الذى ينشىء مضمونه وأشـكاله الخاصة للمعرفة • وهكذا حصر هيجل العقل المتناهى داخلالعقل اللامتناهى وأدمج النظر الانسانى فى النظر الالهى • ولم يؤكد كفاية العقل الانسانى الا بعد أن مزجه بالعقل اللامتناهى ، بدلا من أن يدافع عن موارده الخاصة بوصفه قدرة متناهية تنتمى الى شخص انسانى يعتمد على غيره ، ولكنه فى الوقت نفسه لا ينتهك • فالدفاع الهيجلى عن استقلال العقل قائم على أسس مستمدة من المطلق ، أكثر من قيامه على أسس انسانية والوهية صحيحة•

والمطلق الباطن المتكامل الذى يؤسس العقل الانسانى والفلسفة يطلق عليه هيجل اسما متميزا هو « الروح » • وهذه الكلمة لا تهيب بما ورد فى الكتاب المقدس من أن الله روح ، بل هى طريقة فنيـة للاشارة الى تداخـل الأشياء النسبية أو المتناهية فى المطلق • وللروح المطلقة سمتان رئيسيتان: فهى جوهرية ، وهى ذات أو أنا (١٠) • وهيجل يتفق مع اسبينوزا على أن الوجود أو الجوهر ـ بأخصب معانيه ـ ينتمى الى المطلق وحده ، وكل شىء

آخر ـ بالقياس اليه ـ تعين لاجوهرى للحقيقة الالهية الواحدة : وما العالم المتناهى الا ظل للكل الروحى • وجوهرية الروح المطلقة معناها أنهاتحتفظ بطبيعتها وهويتها خلال كل مراحلها المتغيرة وتعبيراتها • ولا يريد هيجل أن يتورط فى نزعة لاكونيةacosmism ، أو فى انكار الوجود الفعلى للعالم، ولكنه يصر على أن وجوده الفعلى هو ميدان لتعينات الجوهر المطلق الفريد العابرة •

وخوفا من أن نعامل هذا المطلق بوصفه شيئا ميتا ساكنا ، ينظر اليه هيجل بوصفه ذاتا أو أنا • وهو ليس ذاتا جزئية ، أو شخصا ، بل هو الكل الشامل العينى « الشخصية الخالصة » الذى يضم داخل ذاته كل أحوال الوجود الفردى وأوجه الحقيقة الكلية جميعا • ويعتقد هيجل أن من أمجاد المثالية الألمانية أنها قد خلعت على جوهر اسبينوزا المطلق كل ما فى الوعى والذاتية من كمال ثرى • ومع ذلك ، ليست الروح المطلقة ذاتا مجردة ، او لها جانب واحد يقف فى مقابلها موضـوع مستقل ، بل الأحرى أنهـا الأساس الأولى الذى ينمو ، ويحتوى فى ذاته على كل أنواع التقابل المتناهية بين الذوات والموضوعات • وتنشأ التفرقة فى الوعى بين القطبين الذاتى والموضوعى داخل نفسها بوصفها الكل القـائم وراء هذا كله • وتوصف الروح المطلقة بأنها ذات أو أنا ، لابراز أولوية العقل والوعى المتأمل على عالم الموضوعات بأسره ، وما هذه الموضوعات الا مراحـل من المطلق فى صورته الآخرية أو الخارجية عن امتلاكه الواعى لذاته •

وتوصف الروح المطلقة من حيث توليفها بين مضمون الجوهر اللامتناهى ونشاط الذات اللامتناهية ، بانها الفكر الخالص أو المعرفة المطلقة • ويقصد هيجل بهذه الأسماء ألا تغـطى المعرفة فحسب ، بل التطلعـات النزوعية conative للارادة والحيـاة ، بل للقوى الجامدة ايضا • وليست أحـوال الوجود هذه الا مظاهر لقدرة الروح المطلقـة وفاعليتها • ولا يعنى هيجـل بكلمة مظاهر اى تشابهات او مشاركات معـلولة أو متميزة جوهريا ، بل يعنى بها الطرق المتعينة التى توجد بهـا الروح المطلقة نفسـها • ويؤلف المطلق ـ بوصفه فكرا خالصا ـ مضمونه الخـاص باطلاق نفسه على هيئـة

العالم الطبيعى ، ثم يسترد نفسه بعد ذلك من خلال أداة الوعى الانسانى والفلسفة • ويرى هيجل فى النظرية الدينية والألوهية القائلة بالخلق من العدم على أنها وسيلة لتقرير أن الروح المطلقة هى « الصورة اللامتناهية ، أو النشاط الخلاق الحر ، الذى يستطيع أن يحقق نفسه دون الاستعانة بمادة توجد خارجه » (١١) • والعالم والانسان مراحل فى تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، هذا هو المعنى الأساسى لنظرية هيجل فى استقلال العقل والتكوين الذاتى للمضمون بواسطة الفكر الميتافيزيقى الخالص •

وكلما تقدم هيجل فى هذا الوصف للروح المطلقة ، كشف عن المشكلة الحادة أشد الحدة ، وأعنى بها مشكلة التوفيق بين الكمال الأبدى والصيرورة الزمانية للمطلق • ويؤكد هيجل الكمال الأبدى كضمان لسيادة الحقيقة اللامشروطة للكل العقلى ، ويؤكد الثانية كوسيلة لادراج أحوال الوجود المتناهية جميعا داخل النسق الفلسفى • وتستند نظريته عن الروح المطلقة الى ما يسميه هو نفسه « العزم الذى يريد الفكر الخالص » أى الى « مجرد ارادة الجمع بين هذين المعنيين فى تصور واحد » ، أو الى فعل التوليف act of synthesis (١٢) • هذا القبض معا عملية تركيبية ، أو قرار اتخذه هيجل لتوحيد الكمال الأبدى والعملية الزمنية فى بناء واحد لاضفاء محمولين توأمين على فلسفته مقدما هما : اليقين والشمول •

ولقد سمى هيجل أحيانا بأنه أعظم لاعقلى فى تاريخ الفكر ، ولكن ربما نجمت هذه التسمية عن السبب الخاطىء • فنزعته اللاعقلية الأساسية لا تتألف من الانفصالات المأساوية للحياة ، ومن متناقضات الوجود ، اذ أنه ينظر الى هذه الانفصالات والتناقضات على أنها وجوه من تطور المطلق العقلى نفسه • غير أن النقطة الدقيقة التى يتجاوز فيها القرار المتعسف بصيرته هو فعله الأصلى فى تكوين تصور الروح المطلقة نفسها • ومع ذلك فانه ان لم يعقد هذا العزم ، فانه لن يستطيع اقامة ميتافيزيقا نظرية داخل سياقه التاريخى الخاص • وحتى فى الفعل الخاص بادراج أفقه الخاص فى داخل الكل المطلق ، يقع ضحية لظروفه المحدودة •

ولكى يغرى الآخرين بأداء نفس عملية القبض المشار اليها والتى تسمح

بقبول نظرية الروح المطلقة ، يضرب هيجل مثلا ، ويقترح دافعا ، أما المثل الذى يؤيد هذه النظرية فهو الكائن العضوى الحى ، وأما الدافع على تصديقها فهو المذهب الفلسفى الناتج عنها •

ويقدم هيجل وصفا دراميا لظروف الحياة فى مستويات شتى • فلو لم تمت البذرة بالنسبة لنفسها ، لظلت عقيما • ولا ينمو المبدأ الحى ويؤتى ثماره الا حين يخضع للتغير وينشق على نفسه • وقانون الحيــاة الكلى هــو اخضاع مضمون طبيعة ما للتغير وللانفصال الأليم، ومعاناة عملية من التحول او الانتقال الى الطرف المضاد ، ثم تحقيق وحدة حيوية جديدة ، يتم فيها استعادة المراحل السابقة كلها ، مضافا اليها ثراء التجربة • فاذا حاولنا أن نترجم هذا الكلام فى حدود الشخصية الانسانية ، قلنا ان الشخص الوجل أو الحريص حرصا زائفا الذى يحاول تغليف مواهبه بثوب سميك تفاديا للمخاطرة والانفاق ، سرعان ما يجد نفسه محتضنا رداء فارغا أفلتت منه حياة الشخصية • أما ذلك الذى يفقد حياته فى سخاء من أجل الآخرين فهو وحده الذى ينقذها • وبتعبير أكثر منطقية وصــورية ، الحيــاة نمــو ديالكتيكى من حالة ضمنية (الموضوع thesis) تجتاز عملية من الانفصال والسلب والنقد (نقيض الموضوع antithesis) الى حالة استرجاع للطاقات ونمو فى الامتلاك الذاتى (مركب الموضوع synthesis) • ويتغلب مركب الموضوع على العاملين الآخرين ، بالمعنى الثلاثى الذى يتألف من السلب ، والاحتفاظ ، والارتفاع بهمــا الى مستواه الأعــلى • وقانون المنطق الجــدلى (الديالكتيكى) هو نفسه قانون الحياة (١٣) •

وبعد أن يتناول هيجل هذا الوصف على أنه مطلب جوهرى ذو معنى واحد univocal لكل وجود ، يشرع فى تطبيقه على المطلق • وخوفا من أن تؤخذ الروح المطلقة على أنهــا شىء ميت ، فلابد أن تكون قابلة للتطور ، بحيث تسمح لمضمونها أن يزداد ثراء من خلال الاغتراب الذاتى ، والاسترداد النهائى • فالمطلق يحيا كما تحيا عمليات الوجود المتناهى : وتبدأ حركته الحيوية من المقولات المنطقية الى الأشياء فى الطبيعة ، ثم يجتــاز التاريخ الانسانى والتامل الواعى حتى يصل الى التحقق الكامل للفكر الخالص • وعلى حين أدان هيجل فى كتاباته المبكرة التقاليــد الاجتماعيــة والدينيــة

والفلسفية لأنهـا سمحت ببقـاء ضروب الاغتراب ، يعترف الآن بالدلالة الايجابية لهذه الانفصالات ـ لا في حد ذاتها ـ بل بوصفها لحظات فيءعملية حياة المطلق • ولكنه يعترف أيضاً بأن هناك اتجاها لا يمكن التعبير عنـه تكون فيه حياة الروح المطلقة هدوءا لا حركة فيه ، هو هدوء الكمال التام• وهو يلجأ الى هوية الفرد خلال مسيرته المتغيرة ، وكذلك الى القوة الموحدة للغرض والتأمل في الفاعل العاقل ، دون أن يبحث بحثا دقيقا في التفرقة بين الثبات الزماني للغرض وبين الكمال الأزلي التام •

ويرتبط التحليل الهيجلي للحياة ارتباطا دائريا بنظرية الروح المطلقة، ولا يقدم توكيدا مستقلا لها • فاذا لم يوافق المرء من قبل على تصور العلاقة بين المتناهي واللامتناهي على النحو الموصوف ، لم يكن مرغما على استنتاج أن نموذج الصيرورة هو القانون المحفور الجوهري لكل موجود • وعمليات الانشقاق الذاتي واسترداد الوحدة تميز الكائن المتناهي الحي ، لا بوصفه حيا ، بل لأنه يحقق كمال الحياة تحت بعض الظروف المحددة • ومن ثم ، هناك طريقان يمكن أن تختفي فيهما هذه العملية من شيء مـا : عن طريق النقص ، أو عن طريق الكمال • وفي المثل الأول يفتقر الشيء الجـامد الى القدرة على أداء وظائف الحياة الباطنة • وفي حالة الاله الحي ، تجري العملية الباطنة للحياة على أكمل وجه ممكن ، دون وجود الظروف المتناهية التي تقتضي التغير • وكان لابد لهيجل أن يدس عملية الصيرورة في مطلقه لأنه وصف آنفا كل ما هو متناه بأنه وجه من أوجه المطلق • ولم يفعـل ذلك لتأكيد الطبيعة الحية للروح المطلقة بقدر ما كان يريد تأكيد الأساس المطلق لأحكامه عن الصور المتناهية للحياة والصيرورة ، بحيث جعل المطلق خاضعا للتطور • وكانت الهوية الجدلية بين الروح المطلقة والكائنات الحية المتناهية ذات أهمية حاسمة بالنسبة اليه ، لأنها الوسيلة الوحيدة لضـمان معرفة يقينية لا شك فيها عن عالم الصيرورة •

حجة هيجل النهائيـة ، اذن ، هي أن مصير الفلسفة معـلق على قبول نظرية الروح المطلقة • وهو يضع بعض المتطلبات المثالية للنسق الفلسفي، ثم يلاحظ أنها لا تجاب الا بهذه النظرية وحدها (١٤) • والمذهب المطـلق يكون متسقا وشاملا على أكمل وجـه ، وكاملا أو مكتفيا بذاته من الوجهة

التأملية فيما يتعلق بحقيقة المجالين الذاتي والموضوعي ، كما يكون حاصلا على مقولات متكافئة تمام التكافؤ لمعرفة الوجود ، وبالتالي يكون هو نفسه مكونا للتجربة وللوجود الفعلي • هذه المطالب العويصة لا يمكن أن يستجاب لها الا اذا تطابق تفكيرنا الفلسفي نهائيا وجوهريا مع التفكير الخلاق الخالص للروح المطلقة وهي تتطور في العالم الطبيعي والوعي الانساني على السواء• ومن ثم يعرف هيجل العلم الفلسفي بأنه الروح في معرفتها لنفسها تأمليا بوصفها روحا من خلال تطورها • ومن الممكن أن نصل الى حقيقة المذهب الفلسفي ويقينه وشموله دفعة واحدة ، بشرط أن تكون مقولاته المنطقية في هوية مع قوانين الوجود الفعلي • وهذا التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا يتحقق في نظرية الروح المطلقة ، فهذه النظرية تمكننا من النظر الى المقولات المنطقية بوصفها تعينات الفكر الخالص المطلق ، ومن النظر الى كائنات الطبيعة والتاريخ الانساني على أنها نفس التعينات الذاتية للروح المطلقة في مرحلة أخرى من تطورها • وعن طريق توسط الروح المطلقة ، يكون النسق الكامل للأشكال المنطقية هو نفسه النسق الكامل لنموذج الصيرورة في عالم التجربة الفعلي •

وليس من شك أن الشروط الهيجلية للمذهب الفلسفي تبقى دون تحقق ان لم نلجأ الى نظرية الروح المطلقة • وهذه الحقيقة لا تجعل النظرية نفسها أكثر احتمالا ، ولكنها تركز الانتباه على سؤال آخر : هل هذه الشروط المطلوبة تحتاج الى التسليم بها كهدف في متناول العقل الانساني؟ فنحن نقع هاهنا في مصادرة على المطلوب اذا تحدثنا عن شروط «ال» مذهب الفلسفي ، ما دامت هناك وجهات نظر أخرى عما ينبغي أن يكون عليه المذهب الفلسفي• ومفهوم هيجل عن المذهب يحكمه ما يبذله من جهد لاضفاء الطابع الأنطولوجي على المفهوم الكانتي للعقل الخالص وأفكاره ، بيد أن هناك تناولات أخرى لمشكلة التفكير المذهبي •

فالمفهوم الواقعي للمذهب يؤكد حرصنا على أن تكون تفسيراتنا على أكبر نصيب ممكن من الاتساق والتنظيم والاحاطة بالنسبة لقدراتنا العارفة المحددة ، واعتمادنا الحقيقي على المصادر التجريبية التي لا تحددها مقولات

المنطق تحديدا مسبقا • ومن العبث ـ اذا أخذنا بوجهة النظر هذه ـ أن تضع مثلا مذهبيا أعلى قائما بذاته ، اذا لم يكن الهدف من المنهج هـدفا منطقيا خالصا ، وانما هو ادراك مجال الواقع وفقا لشروط البحث الانساني• ففي هذه الحالة الأخيرة ، ليست المذاهب سوى أدوات انسانية لاكتشاف الوجود ، وبالتالي ينبغي أن تكون شروطها متعينة داخليا بواسطة قدرات الانسان وطريقته الفعلية في تجربة الموجودات • وعلى هذا النحو ، لايسعى النمط الواقعي من التفكير المذهبي للوصول الى تفسير مغـلق كامل ، بل يقنع بالبقاء مفتوحا على الدوام لتجربة تخلو من الطابع المطلق ، عن الأشياء الموجودة والأشخاص الموجودين • مثل هذه الفلسفة التي تعتنق هذا المثل المذهبي الأعلى ، ليست مرغمة على قبول بناء الروح المطلقة • ولما كان التمييز الألوهي بين الله والعـارف الانساني متجانسا congenial مع هـذا المفهوم الأشد تواضعا ، فان هيجـل يرى في ذلك سببا اضافيا آخـر للدفاع عن أولوية الروح المطلقة على الاله •

٣ ـ اعادة صياغة الأدلة على وجود الله

يتعرض هيجل لسوء الفهم ـ بوجه خاص ـ حين يشرع في الاشارة الى الله في مؤلفاته المذهبية الكبرى ، اشارة تنطوي على التحبيذ • وهو حـين يفعل ذلك ، لا يسحب نقده الأصلي لاله مذهب الألوهيـة ، أو هـدفه في استيعاب الله داخل المطلق ، كما أنه لا يصطنع لغة المذهب الألوهي بغيـة التشويش أو تمييع العقول المحافظة في عصره •• وانما تدل تلك الاشارات المحبذة على ثقة في منهج يخلع الاله عن عرشه دون نفيه تماما من الفلسفة• وهذا المنهج هو وضع تصور الله في مرحلة ثانوية داخل ديالكتيك الروح المطلقة في جملته • وما اله الفلسفة الألوهية والدين سوى طريقة رمزية لعرض مطلق هيجل الفلسفي الخـاص ، والعكس صحيح ، أي ان الروح المطلقة هي الحقيقة المتكافئة التي يحجبها تصور الله • ونظرية الروح المطلقة هي « النظرية التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته » ، أو في حقيقته التصورية الصحيحة (١٥) • فاذا جردنا تصور الله من كل معنى الوهي متميز ، ونزعنا عنه كل ادعاء بأنه حقيقة فلسفية قابلة للبرهنة عليها

سواء في الشكل أو المضمون ، واذا جعلناه تابعاً من الوجهة الديالكتيكية لنظرية المطلق ــ اذا فعلنا ذلك ، أمكن قبوله في الفلسفة الهيجلية • وهذه الشروط وان تكن عسيرة التذكر الى حد ما ، فانها تفعل فعلها في كل اشارة من اشارات هيجل المذهبية الى الله • وبتجاهل هذا المعنى التفصيلي «للاله» وبهذا التجاهل وحده ، يعد هيجل أحيانا من أنصار مذهب الألوهيــة ، وتعامل فلسفته على أنها تراث مشترك لكل موقف ألوهي لاحق •

ومعالجة هيجل للأدلة على وجود الله هي التي تقدم لنا مفتــاح موقف هيجل الخاص من الله ، وهي موضــوع ذكره في معظم كتــاباته المذهبية ، وعكف عليه بالتفصيل في أواخر أيامه (١٦) . وطريقته في تناول هذا الموضوع تمكننا من فهم ما عناه هيجل بوصف فلسفته بأنها « حكمة الله » وبأنهــا « خدمة الله ومعرفته » ، بل بأنها «لاهوت» • وكان ما يقصده من هــذه الأسماء هو ان ما يدركه العقل الألوهي والديني من صورة ظلالية مهوشة لله ، ما هو الا مجرد ايحاء بالروح المطلقة ، ولا تتخذ هذه الصورة صياغتها العلمية السليمة الا في واحديته الجدلية عن المطلق•وتقتضي الحكمة الفلسفية عن الله ، عملية تبديد للسحر ، وانقشاع للوهم • فهي حكمة تكشف عما في تصور علة حرة شخصية متعالية للعالم من قصور عن التعبير عن الطبيعة الحقيقية للروح المطلقة •

وقد رسم هيجل صورة موحشة لوضع اللاهــوت الطبيعي في أوائل القرن التاسع عشر • وكان الجميع قد أعرضوا تقريبا عن أدلة وجود الله بوصفها تدليلا مقنعا ، ولم يعد المفكرون المتقدمون يشيرون اليها الا من وجهة النظر التاريخية فحسب ــ بوصفها عمليات متحفية دحضــها كانت دحضا تاما• وكان اللاهوتيون لايستخدمونها الا لأغراض تعليمية ، ولتدعيم أركان العقيــدة ، دون أي ادعاء بتحقيق الدقة العلميــة • وكان كثير من المتدينين الذين يستلهمون النزعة الرومانتيكية ولاهوت الشعور يعرضون عن الاستدلالات الفلسفية على الله بوصفها محــاولات تنطوي على شيء من الدنس والغرور لاقتحام منطقة مقدسة لا تنفتح الا للايمان والقلب ، كما كان المؤمنون بالله يخشون التناول العقلي ، أو يقنطون منه ، على حين كان الفلاسفة يتجهون صوب اللاأدرية ، بل صوب الالحاد •

وقد أرجع هيجل الموقف الى ثلاثة عوامل رئيسية ، فى محاولة للتميز عن أعمال المثاليين الآخرين ، والتعقيدات اللاهوتية الضيقة : اهابة جاكوبى بالايمان الطبيعى بالله ، الأدلة العقلية الأصلية على وجـود الله ، والنقـد الكانتى لهذه الأدلة • ولا تكون تسوية هذا النزاع برفض هـذه المواقف الثلاثة أو بالدفاع عن أحدها ضد الآخرين • ولهذا حاول هيجل ــ تطبيقا لحكمته القائلة بأن أفضل وسـيلة لدحض فلسـفة ما هى رفـع اسهامها الايجابى الى نسق كلى أعلى ــ حاول أن ينتقد ، وأن يجد ــ مع ذلك ــ مكانا لكل موقف من هذه المواقف داخل مذهبه • وادخل الموقف الأخـير ضمن صورة معدلة من الحجة الوجودية •

(١) **جاكوبى** : وجد هيجل أن التصدى لجاكوبى (١٧٤٣ ــ ١٨١٩) من أيسر الأمور ، ذلك أن نظرته كانت تخلو من التعقيد الى حد كبير ، كما أنها تستمد قوتها من‌رد فعل متحمس على المناقشة التى دارت بين فولف وكانت • ويذهب جاكوبى الى أنه اذا كان من الممكن التشكك فى الوسائل الاستدلالية على الله ، فعلى العقل أن يتحول اذن الى حدس مباشر عن الله ، أعنى الى فعل طبيعى من الايمان لا ينتسب الى المعرفة العقليـة • ومع أن هيجل لم يسلم بأن كل استدلال عقلى يتأثر بالنقد الكانتى ، الا أنه سلم بحق الانسان وواجبه فى الارتفاع بنفسه على نحو ما ــ الى الله • وليس من شك أن الشعور الفردى من تعبيرات الانسان فى توجهه الأصيل نحو الله ، أو بمعنى أكثر عمومية ، شهادة القلب • ولم يظهر هيجل شيئا من التحدى سواء لوجود هذا التناول أو لشرعيته ، وهو ذلك التنـاول الذى حبـذه روسو وشليرماخر وجاكوبى • والواقع ، أن وراء مذهب هيجل فى الروح المطلقة ، يكمن اعتقاد حدسى حار ، عبر عنه فى قصيدته « ايليوسيس » Eleusis التى نظمها من أجل فردريش هيلدرلن Friedrich Hölderlin:

« ان ما أدعوه « ملكى » يختفى ،

وها أنذا أسلم نفسى لما لا سبيل الى قياسه ،

فأنا فيه ، وأنا الكل ، وأنا لست الاه (١٧) » •

ومهما يكن من أمر ، فقد كان هيجل يتصور مهمة الفلسفة على أنها تأمل نقدى لعقائدنا المباشرة ، وبذلك تجعلها الفلســـفة ثابتة عقليا ، أو حقائق وســيطة truths mediated وللايمــان الطبيعى والشعور مكان ، ولكنه مكان ثانوى ، اذ ينبغى لها الخضوع لاختبار فلسفى يحدد ما اذا كانا يهتديان على الجواهر الحقيقية للأشياء أم لا . والا كان علينا أن نقبل البقرة التى يقدســها الهندوكيون مخلصين ، والقط الذى يقدســه الفراعنة كتعبيرين حقيقيين عما هو الهى .

وينبغى أن نطبق هذا التقويم نفسه – بطريقة ما – على الحجة القائمة على التصديق المشترك بين الشعوب بوجود الله . وينظر هيجل الى هذه الحجة على مستويين : المستوى التجريبى ، وهو المستوى الذى تقترح عليه عادة ، وكمدخل الى موقفه الخاص . أما بوصفها دعوى تجريبية للاتفاق الاجماعى على الله ، فانها لا تصمد لاعتراضات الشكاك . فمن المستحيل القيام بمسح شامل للآراء الفعلية التى تعتنقها الشعوب والأفراد . ومع ذلك ، يعترف هيجل باثارة من الحق فى الحجة القائمة على التصديق المشترك ، من حيث انها تدل على الحاجة الى الانتقال من احدى وقائع الوعى الفردى الى حقيقة ضرورية تعترف بها العقول جميعا . وليست المسألة هى عدد الرءوس ، بل الاعتراف بما ينبغى أن يتمسك به كل عقل حر عن المطلق ، وهذا هو ما يضفى على هذه الحجة شــيئا من الدلالة . بيــد أن النفــاذ الى التركيب الضرورى للفكر الانسانى يتطلب منهجا ميتافيزيقيا ونظرة مذهبية .

(٢) النزعة العقلية السابقة على كانت : من المؤكد أن فولف استخدم منهجا ميتافيزيقيا ، ولكنه كان منهجا مليئا بالعيوب . وعلى الرغم من معرفة هيجل الواسعة بتاريخ الفلسفة ، الا أنه قصر تحليله للحجج الخاصة بوجود الله السابقة على «كانت» على الحجج التى تضمنها لاهوت فولف الطبيعى (١٨) . وهذا التحــديد التاريخى يلائم خطة هيجــل فى تحويل مضمون اللاهوت الطبيعى بأكمله (وهو ملخص تلخيصا مريحا فى فولف) الى لحظة فى جدله الخاص بالروح . وكان يشير دائما الى حجج فولف بقوله : « الحجج المزعومة على وجود الله » . ولم يكن غرضه ادانة فولف بجملة ، بل تنبيه قرائه الى المعنى المتميز الذى كان يهتم باقتراحه لكل كلمة فى هذه الصيغة المشتركة .

وهناك عدة معان لكلمة « برهان » يراها هيجل غير مشروعة فى السياق الحالى (١٩) • ومع أن أى ادراك مباشر لله ينبغى أن يخضع لشىء من التأمل العقلى والنشاط الاستدلالى ، الا أن الاستدلال لا يمكن أن يكون بحيث يحطم طبيعة المطلق اللامشروطة وحقيقته • وهكذا يرفض هيجل أية حجج تجريبية تتخذ من البحوث الفيزيائية نموذجا لها ، مثل البراهين التى يقدمها أصحاب مذهب الألوهية من أتباع نيوتن • فالمنهج التجريبى لا يمكن أن يعطى سوى قضية افتراضية عن المطلق ، قضية مفتوحة فى المستقبل للمراجعة ، ولامكان رفضها • والواقع أنه لا فولتير ، ولا هيوم ، يعطيان لنا أكثر من ألوهية احتمـــالية ، على حين يبحث هيجـل عن اليقين المطلق عن وجـود الروح اللامتناهية • وعلى هذا النحو أيضا ينتقد مصادرة كانت الأخلاقية عن الله بوصفها افتراضا عمليا فحسب ، لا يلائم وجود المطلق ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم شخصى متناه عن الله •

ومع ذلك ، كان هيجل ممتنعا عن المضى مع جاكوبى الى حيث مضى ، ذلك أن هذا الأخير كان على استعداد لالغاء كل نمط من أنماط الاستدلال • وقد تقدم باعتراضين خطيرين على أى نشاط استدلالى :

[أ] اذا أثبتنا الله اعتمادا على الأشياء المتناهية ، فهو اذن معتمد على هذه الأشياء ، ومشروط فى طبيعته •

[ب] البرهان ، فى كل الحالات ـ عمليـة باردة خارجيـة لا يمكن أن تكسب تصديقنا العمل الحقيقى بالله • وفى كلا الاعتراضين ، سلم هيجل بأن اللاهوت الطبيعى الأقدم الذى اعتنقه أتباع فولف عرضة للطعن • وحاول فى أحد المواضع أن يجيب على الاعتراض الأول بالتفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة • فمعرفتنا بالله تعتمد على معرفتنا السابقة بالأشياء ، أما وجود الله نفسه فلا يعتمد على الأشياء المتناهية • غير أن هذه التفرقة تعارض رأى هيجـل الأساسى القائل بأن المجالين المنطقى والميتافيزيقى شىء واحد فى نهاية الأمر . وعلى هذا كانت اجابته الحاسمة هى أن الاستدلال الصحيح لا يبدأ بمجرد الشىء المتناهى ، بل بالشىء المتناهى

منظورا اليه على أنه مرحلة فى التطور الذاتي للروح اللامتناهية . والبرهان الذى نتصوره تصورا سليما لا يجعل معرفتنا او وجود المطلق معتمـدا على أى شىء سوى الروح المطلقة نفسـها ، فى صورتها المتناهية .

أمـا مشـكلة الربط بين موضوعية البرهان البـاردة وبين التصديق الذاتى ، فكانت تتطلب معالجة أشد تعقيدا . وكان حل هيجل لا يرمى الى التخلى عن العقل فى سبيل الشعور ، بل أن يعيد التفكير فى علاقة المتناهي باللامتناهى ، وخاصة فى علو الله البعيد ، وهنا وضع يده على نقطة ضعف حقيقية في اللاهوتين التجريبى والعقلي في عصر التنوير ، فبينما كان القليل من تلك التفسيرات متمشيا مع المفهوم الشعبي عن مذهب الألوهية بوصفه عزلا تاما لله عن العالم ، الا أنها كانت غامضة تمام الغموض فيما يتعلق بحضور عنايته العامة فى الأشياء . ولمـا كانت هذه التفسيرات تفتقر الى ميتافيزيقا وجودية عن وجود الله وعليته ، لم يكن أصحاب مذهب الألوهية في عصر التنوير قادرين على اقامة مجرد تقرير العناية الالهية على نظرية عن باطنية الله العلية فى الأشياء المتناهية . وبالتالى ، فقد أخفقوا فى وضع أى أساس فلسفي للمعنى الدينى الخاص باقتراب الله منا ، بحيث اتخذت حججهم عن وجود الله هيئة تمارين لا انسانية ولا واقعية فى التأمل العقيم .

ووضع هيجل خطة سليمة لاصلاح مفهومى المفارقه والبطون ، من حيث انهما فكرتان متضايفتان . ولكنه لم يتساءل عن كيفية تعديل هاتين الفكرتين على ضـــوء ميتافيزيقا تنظر الى الله على أنه مفارق فى فعله الفـريد الخاص بالمحافظة على العالم ، وعلى أنه باطن من خلال توصـــيله العلى للوجود الى الأشياء المتناهية . وبدلا من ذلك ، أنكر وجود خالق متميز تماما فى وجوده عن الأشياء المتناهية . فاذا كان الله باطنا بفضل احداثه الخلاق للموجودات المتعينة ، كان المطلق الهيجلى باطنا بفضل عمليته الخاصة بصيرورة الأشكال المتعينة من الوجود . وهكذا صاغ هيجل نظرية فى البطون الأساسى تنطوى فى داخلها على علو نسبي (او مفارقة نسبية) . فالروح المطلقة مفارقة نسبيا لأنها تنتج الأشياء المتناهية التي هي تعيناتها الذاتية ، ولأن هذه

الأشياء لا تؤلف تحققها الكامل . ولكنها باطنة بصورة لا مشروطة الى درجة أن الأشياء المتناهية ليست الا مراحل عابرة فانية داخل تطوير المطلق لماهيته الخاصة . هذا الموقف هو «الواحدية الجدلية» dialectical monism التى تسمح بوجود كثرة من الكيانات المتناهية مع تميزها النسبى عن الكل اللامتناهى من حيث انها صور متعينة متحولة داخل الوجود الشامل للروح المطلقة نفسها .

ولكن ، كيف تجمع الواحدية الجدلية بين برهان على المطلق وتصديق شعورى عليه فى آن واحد ؟ يصر هيجل على أنه لا وجود لبرهان صحيح على المطلق لا يكون فى الوقت نفسه سموا بالمتناهى الى الروح اللامتناهى . وما نطلق عليه عادة اسم الأدلة على وجود الله ليس الا تعبيرات موضوعية عن صعود باطنى للعقل الى المطلق . انها وسائل تصورية نصبح فيها على وعى بهذه العملية . والاستدلالات العادية — وهى أبعد من أن تكون مبتوتة الصلة بحياتنا الباطنة واهتماماتنا الحيوية — لا مضمون فيها الا ما تضعه انطلاقة الروح الانسانية . غير أن هذا السمو بالوعى الانسانى هو نفسه جزء من دينامية الروح اللامتناهية ، والارتفاع بالمتناهى هو فى واقع الأمر ارتفاع ذاتى للامتناهى نفسه ، وعودة الالهى الى الالهى ، على هيئة الوعى الانسانى .

« يعرف الانسان عن الله ما يعرفه الله — فى — الانسان عن نفسه . هذه المعـرفة هى وعى الله بذاته ، ولكنها فى الوقت نفســه معـرفة الله بالانسان ، وهذه المعرفة الالهية بالانسان هى معرفة الانسان بالله . وروح الانسان العارفة بالله ما هى الا روح الله نفسه (٢٠) » .

ويضيف هيجل فى ضوء ان الدين هو الصعود الفعلى للمتناهى ، وان الفلسفة هى وحدها التى تفسر هذا الفعل بمعناه العقلى الصحيح . وهكذا نجد أن تبعية الدين النهائية للفلسفة واضحة فى تفسيره الأول عن كيفية قيام الشعور الباطنى بتقديم المضمون لاستدلالنا عن المطلق .

واذا كان البرهان على وجود الله معناه أن تكون على وعى بوصول الروح المطلقة الى وعيها الذاتى داخل العقل المتناهى ، فمن الواضح اذن أن كلمة « الله » تستخدم ها هنا بطريقة متميزة تماما ، ذلك أن ما تصل اليه البراهين حقا هو الوجود الفعلى للروح المطلقة • ولا يتم الاستدلال حتى نتعلم « كيف نعرف الله بوصفه ذاتنا الحقيقية الجوهرية ••• غير أن الله لا يسمى روحا الا من حيث معاناته للتوسط مع نفسه وفى نفسه • فعلى هذا النحو وحده يكون عينيا ، حيا ، وروحا • وعلى هذا ، فان معرفة الله بوصفه روحا تتضمن التوسط داخل نفسه (٢١) » • والتوسط هو العملية التى تقول بها الذات اللامتناهية « لا » و « نعم » لنفسها ، وهى معاناة الحركة الحيوية ، ورفض مضمونها بوصفها العالم المتناهى ، لكى تحقق من بعد وعيها الذاتى الكامل • والبراهين المزعومة على وجود الله موجهة فى الواقع لاثبات حقيقة الروح المطلقة ، أو المبدأ الوسيط فى حياتنا الروحية •

واخيرا ، لا يستطيع هيجل أن يوافق بلا مسوغ على أن البراهين موجهة على وجه التحديد لاثبات «وجود» هذه الروح المطلقة • وكان فولف قد وضع الوجود فى مستوى وقائع الماهية الأخرى ، وها هو ذا هيجل يضعه فى مستوى التعينات الأخرى للتصور المطلق • فهو شىء واحد بعينه فى سلسلة ديالكتيكية من تعينات ــ الفكر للروح المطلقة ، ولكنه لا يتمتع بأى دور بارز ، ما دامت هناك أشكال أخرى كثيرة أشد ثراء للفكرة الالهية فى مسيرتها الزمانية • فالوجود فى منطق هيجـل للروح المطلقة ، يوضع فى فتحة متواضعة من حيث انه يدل على مرحلة فى تقدم التصور المطلق حين يقف هذا الأخير موقف الارتباط المباشر مع نفسه ، ويتبدى بوصفه شيئا يضع أساسه لنفسـه • غير أن الفكر الخالص ينتج علاقات لاحقـة عديدة ، تتجه كلها نحو تحديده بصورة أكمل بوصفه روحا عاقلة •

فما الوجود سوى مرحلة واحدة فى مجرى تطور الروح المطلقة ، ولهذا فانه من الثبات والتناهى بحيث لا يستحق الاشارة الى الوجود الفعلى الأسمى للمطلق • وبالتالى فان البرهان على الروح المطلقة لا يتجه صوب الحقيقة الوجودية بوصفها غايته ، بل يتجه نحو اثبات أن المطلق هو الكل الروحى الحى للوجود الذى يتخذ من نفسه غاية له • وقد كان لهيجل من نفاذ البصيرة

ما يمكنه من رؤية أنه لو لم يستبعد فعل الوجود عن الدلالة الأولية للوجود، فلن يكون نقده لله فعالا كل الفعالية • ولهذا يلجأ كاجراء احتياطي الى تفرقته الميتافيزيقية الأساسية لا بين الوجود الفعلي وفعل الوجود ، بل بين الوجود الفعلي والروح بوصفهما ذاتا لامتناهية تطور نفسها بنفسها • فالفعل الوجودي لا يصل في المذهب الهيجلي الى كمال الوجود الفعلي بوصفه الروح المطلقة في أثناء عملية التطور • والوجود الفعلي للروح المطلقة - بهذا المعنى الخاص - هو ما تسعى البراهين الى اثباته •

(٣) **كانت** : اصبح هيجل الآن ، بعد ان قام بتحويل معنى « الأدلة على وجود الله تحويلا تاما - في وضع يسمح له بمواجهة النقد الكانتي • فهو يميز بين الشكل والمضمون في أدلة فولف ، مسلما لكانت فحسب بأنها معيبة في شكلها • وهذه الأدلة - كما عرضها فولف - تفشل في الارتفاع فوق منظور الفهم المتناهي ، وبالتالي فانها هدف سهل لـ « كانت » الذي يفكر في نفس المستوى • غير أن مضمونها صحيح بما فيه الكفاية ولا يحتاج الا الى معرفته على ما هو عليه من حيث هو التأكيد العقلي لوجود الروح المطلقة الفعلي •

ويصل كل من فولف وكانت الى طريق مسدود لا أمل في الخروج منه ، اذ يقبل كل منهما طريقة شكلية معيبة في تناول مشكلة الله • فلنرسم خطا مستقيما كثيفا في مجال الكائنات الواقعية بأسره ، وهنا ، على هذا الجانب ، سنضع الكائنات المتناهية جميعا ، وعلى الجانب الآخر ، سنضع الكائن اللامتناهي • وهدف الدليلين الكوني والغائي هو العبور من هذا الجانب الى الجانب الآخر ، من الأشياء المتناهية ، وفوق الخط المرسوم (الذي أصبح الآن جدارا) الى الواقع اللامتناهي • ولقد بدأنا من الأشياء المتناهية على أن لها وجودا مستقلا في عالمها الأنطولوجي ، دون أية اشارة الى اللامتناهي ، ودون أي تأثر بالعملية الاستدلالية نفسها • ونقطة النهاية هي الكائن اللامتناهي الذي يتمتع بوجوده على نحو منفصل تماما ، دون الاشارة الى الأشياء المتناهية بأي حال من الأحوال • ويصل نقد كانت الى حد القول بأنه ما من قدر من التحليل للكائنات المتناهية من حيث هي كذلك

يمكن أن يشيد السلم الذى يجعلنا نتخطى الحائط الى اللامتناهى • أما فيما يتعلق بالدليل الوجودى (الأنطولوجى) فانه يبحث عن معبر من التصور الذاتى الخالص لله الى وجوده الحقيقى • ونقطة « كانت » هنا هى أن الطبيعة الذاتية لنقطة البدء لا تقدم أساسا لتوكيد أى مقابل واقعى •

ومهما يكن من أمر ، فان اعتراضات « كانت » سرعان ما تنهار حين يتعلم المرء كيف يفند الاطار الخيالى لهذا الخط الفاصل بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى ، بين الوجود التصورى ، والوجود الواقعى • وفى سبيل محو هذا الخط ، يخضع هيجـل المتناهى لتحليل جدلى • فالتناهى هو أشـد المقولات عنادا وتصلبا ، لأنه يتشبث فى اصرار بدعوى طرق الوجود الثابتة التى لا تقبل الاحالة • فاذا تم تحويله داخل سياق الروح المطلقة ، كشف فى نهاية الأمر عن طبيعته المثالية والجدلية الخالصة • وما ان يوضع داخل دائرة حياة الروح اللامتناهية المعينة لذاتها ، حتى يصبح المتناهى مجرد ظل ، وتلاشيا دائما ووهما (هذا اذا الح فى تأكيد فعله الوجودى وطبيعته الجوهرية) • فالتناهى هو ــ ببساطة ــ الروح المطلقة فى حالة السلبية والخارجية ، والانفصال عن وضعها اللامتناهى الأصلى • « فليس للمتناهى أية حقيقة ، وانما حقيقة الروح المتناهية هى الروح المطلقة • وليس المتناهى وجودا حقيقيا ، وفيه يكمن جدل نفى نفسه ، وانكارها » والعبور على هذا النحو الى ضده الذى يؤكده ، والذى لا يزيد عن كونه الروح اللامتناهية نفسها (٢٢) . ويقول هيجل : انفذ بعمق كاف الى طبيعة الأشياء المتناهية ، وستجد أنها تنفى دعواها الى البقاء ، وتؤكد أن حقيقتها ووجودها الفعلى كله يتألفان من كونها لحظات فى تحقيق الروح المطلقة لوجودها الفعلى • وبدلا من أن تحيل المثالية المطلقة الأشياء المادية الى العقل المتناهى ، فانها تحول العالم المتناهى كله الى مظهر ديالكتيكى للعقل اللامتناهى بحيث يشـمل الأشياء المادية والعقول المتناهية على السواء •

وبهذه النظرية فى التناهى التى أصبحت فى حوزته ، يستطيع هيجل الآن اثبات أن اعتراضات « كانت » تقوم على غير أساس : فنقطة البداية فى كل من الدليل الكونى (الكسمولوجى) والغائى لا تتألف فى موضوع

ظاهرى خالص ، يتخذ وجوده بمعزل عن اية اشارة قابلة للتوكيد الى حقيقة الوجود — فى — ذاته • فاذا كان وجود المتناهى بأكمله تعينا للمطلق ، فنحن اذن مستقرون فعلا فى قلب حقيقة الوجود فى ذاته (النومينالى) حتى عند مستهل الاستدلال • وفضلا عن ذلك ، فان مادة الشىء المتناهى وصورته تؤلفان كلا متكاملا ، أو تعبيرا ملتحما عن الروح المطلقة • وحين نعرف الشىء المتناهى ، فان معرفتنا تحتوى على كل من العنصرين : الصورى والمادى على السواء ، وهكذا يلبى مطلب « كانت » لاستدلال قائم على مضمون حدسى • ولما لم تكن نقطة البداية فى البرهانين المذكورين ظاهرة خالصة ، بل تعبيرا عينيا صوريا — ماديا عن الروح المطلقة ، فانها تستطيع أن تمنحنا معرفة ميتافيزيقية حقيقية عن طبيعة الكائن اللامتناهى •

وتتدعم هذه النتيجة اذا نظرنا الى طبيعة النقلة والصلة التى ينطوى عليها البرهانان • فنحن لا ننتقل من المتناهى بوصفه نوعا منفصلا من الوجود عن طريق صلة خارجية صرفة وعلاقة ، الى اللامتناهى بوصفه نوعا آخر من الوجود منفصــلا تماما • والحقيقة أن الاستدلال ينتقل من اللامتناهى فى صورته المتناهية الى اللامتناهى منظورا اليه بوصـــفه الروح المطلقة ، مع اتخاذ مجموع الوجود الروحى كله كأساس مشترك للحركة بأسرها • فالمتناهى يشير بالحركة الباطنة لمضمونه ، بل وينتقل حقا الى اللامتناهى بوصفه الروح المطلقة •

« فاذا نظرنا الى المتناهى على هذا الضوء ، وجدناه يحتفظ بميزة كونه على استعداد (وفقا للمنطق الهيجلى) للاشارة بذاته الى الانتقال فى حقيقته صوب الضرورة ••• فوجود المتناهى ليس هو وجوده الخاص ، بل الأحرى أنه وجود آخره : أعنى اللامتناهى (٢٣) » •

ولسنا بحاجة الى الاهابة بايمان « كانت » الأخلاقى بالله ، ان اعترافنا بأن الشىء المتناهى لا يقدم لنا نقطة الانطلاق الى الاستدلال فحسب ، بل يقدم لنا أيضا جسرا متينا فى مجال الوجود الضرورى اللامتناهى • أو بعبارة أدق ، اللامتناهى نفسه هو الذى يمد هذا الجسر بانتاجه وتعديله ورفعه

للمظاهر المتناهية من وجوده الفعلي الخاص • وليست الرابطة بين المتناهي واللامتناهي رابطة داخلية جوهرية فحسب ، بل انها تقوم على أساس الهوية الجدلية بينهما •

ويلاحظ هيجل في دفاعه عن الدليل الوجودي (الأنطولوجي) أن الخط الفاصل بين تصور المطلق ووجوده الموضوعي لا يظهر الا حين يتخيل الفهم المتناهي هذا التصور على أنه مجرد تمثيل ذاتي • وأيا كان الأمر ، فان العقل النظري يؤكد لنا أن التصور المطلق هو نفسه الروح اللامتناهي ، وبالتالي فانه مصدر انتاج التعينات الفعلية جميعا • فالوجود – على خريطة المنطق الهيجلي – هو الخطوة الأولى الفارغة التي تخطوها الروح المطلقة في رحلة تحقيق ذاتها بالفعل • ولكن ، على الرغم من أن الوجود هو أشد التعينات املاقا ، الا أن التصور المطلق ليس من الفقر بحيث لا يحتويه ، أو بالأحرى ، هو لا يظهر ذاته أساسا على هيئة الوجود الموضوعي • فلا وجود لوثبة عظيمة من تصور المطلق الى وجوده ، لأن هذا الوجود الأخير ما هو الا لحظة يحتويها النمو الحي للتصور المطلق في باطنه •

ومـا ان يرتفع العقل الانساني الى مستوى هذا التصور ، حتى يستطيع أن يرى الرابطة الضرورية الباطنة التي تضعها الطبيعة المطلقة بينها وبين الوجود . ويرمي هيجل بالتقليل من شأن الوجود وفعل الوجود الى ألا يجعل الانتقال يبدو واضحا فحسب ، بل تافها أيضا ؛ ذلك أن الثقل الحقيقي للبرهان لا يتركز حول اثبات أن للمطلق وجودا ، وانه موجود فحسب ، بل على أنه يملك الطبيعة الروحية التي وصفها هيجل • وهذا الانشغال بملامحه الجوهرية يتفق مع الطابع التركيبي لنظرية الروح المطلقة •

(٤) **الدليـل الوجودي الهيجـلي** • فيما يتعلق بامكان اختزال الأدلة الثـلاثة التي عددها « كانت » ، كان هيجـــل يريـد أن يكتشف عنصرا من الضرورة في التقسيم الثلاثي ، وأن يشبع أيضا طموحه الى التوحيد المذهبي • ولهذا فقد وضع تفرقة حادة بين جانبين من المشكلة : « التصعيد الوصفي » للعقل المتناهي الى المطلق ، و « البرهان » الصارم على حقيقة

الروح المطلقة . وهناك ثلاثة أدلة لا سبيل الى اختزالها ، من وجهة النظر الوصفية ، وثمة دليل واحد شامل من وجهة النظر البرهانية . أما التناولات الوصفية الثلاثة فلا يمكن رد أحدها الى الآخر ، ولكنها من الممكن أن ترد مجتمعة الى أساسها البرهاني المشترك (٢٤) . ولا يوجد غير دليل حقيقي واحد فحسب ، طريق واحد للبرهنة ، هو الدليل الأنطولوجي (بالمعنى البرهاني) ، ولكن ثمة ثلاث نقط مختلفة للبداية بالنسبة للعقل الانساني ، لكي يتمكن من ادراك قوة هذا الدليل ، ومن ثم هناك ثلاثة أدلة وصفية : الكوني ، والغائي ، والوجودي (بالمعنى الوصفي) . ولا ينبئنا الدليل الكوني الذي يبدأ من عرضية العالم ـ الا عن ضرورة المطلق وقوته . والدليل الغائي أكثر من ذلك ثراء ، لأنه يتحرك قدما الى الأمام من بينة تطابق الفعل مع القوانين وينتهي الى طبيعة المطلق العقلية الهادفة . والوصف الأنطولوجي هو أقل هذه الحجج احتواء على المعرفة (لأنه يؤدي الى الوجود الموضوعي للمطلق ، مجردا من كل تعين آخر) ، وان يكن ـ بمعنى آخر ـ ذروة العملية الوصفية (لأنه يوحد ـ صوريا ـ بين هذا الوجود الموضوعي وبين التصور المطلق أو الروح اللامتناهية) .

ويصوغ هيجل ثلاثة أسئلة رئيسية عن البراهين الوصفية . لماذا تطلب براهين منفصلة ؟ كيف تعتمد جميعا على تدعيم مشترك من الفكر البرهاني ؟ ماذا يعمـل داخلها ليحدث اختزالها الى ، أو توحيدها في ـ الاسـتدلال البرهاني الأكثر أساسية ؟

ولولا المسافة المبدئية بين وعي الناس الفعلي وحقيقة المذهب الهيجلي ، لما كانت ثمة حاجة الى الأدلة الوصفية المنفصلة ، فهي ليست الا معونات تفسيرية لفهم دلالة جهودنا الروحية للسمو بأنفسنا . ولما كان علينا أن نتخذ بداية ما في بحثنا عن المطلق ، فمن المحتم أن تكون هذه البداية مجردة وذات جانب واحد ، ومن ثم أن تتعدد في كثير من التناولات الوصفية . فلا مندوحة عن أن يبدأ العقل الانساني بداية جزئية ، فيتخذ طريق العرضية تارة ، والغرض تارة أخرى ، والتصور اللامشروط تارة ثالثة . وهذه الحجج

ضرورية كلها ، ومع ذلك فانها لا تقدم ــ منفردة أو مجتمعة ــ الأساس الذى يجعل الصعود مقنعا وعلميا •

ويبين التحليل المنفصل للأدلة الوصفية أن صحة الحجة ــ فى كل حالة على حدة ــ تفترض مسبقا على أنها مستمدة من مصدر مستقل . فالحجة الكونية القائمة على الامكان تعتمد مباشرة على النظرية الهيجلية عن التناهى ، لأن الامكان هو وحده أكثر أشكال التناهى عينية • والاستدلال لا « ينتقل » من الامكان ، ولكنه يتبع الحركة الباطنة للأشياء الممكنة من حيث هى كذلك ، وملاحظة تغلبها على حالتها السلبية ، وانتقالها الى ضدها الموجب : وهو الضرورة المطلقة • وما يكمن وراء قوة السلب السحرية هذه ، هو قوة الروح المطلقة الدافعة ، التى لا تصبح ممكنة الا لتسترد ــ فى مستوى أعلى ــ ضرورة وجودها اللامتناهية • ولكى يجرى هيجل هذا الرد المنطقى للحجة الكونية الى نظريته العامة عن الروح المطلقة دون الوقوع فى الخطأ ، يعكس الاستدلال المعهود على وجود الله من الأشــــياء الممكنة بصورة تبعث على الدهشة •

« فى الاســتدلال العادى ، يبدو الوجود المتناهى أســاسا للمطلق : فالمطلق « موجود » لأن المتنــاهى موجود • والحقيقة هى أن المطلق **موجود** لأن المتناهى تضــاد مناقض لذاته ــ أعنى لأنه **ليس موجودا** • فليس لأن ما هو عرضى **موجود** ، بل الأحرى لأنه **لا** وجودا ، ولأنه مجرد ظاهر ، ووجوده **ليس** وجودا حقيقيا ، كانت الضرورة المطلقة موجودة ، اذن • هذا هو وجود (العرضية) وحقيقته (٢٥) » •

وهنا لا يستطيع المرء أن يدرك لماذا ينبغى على ما هو عرضى أن يظهر نفسه بوصفه الوجود الضرورى المطلق ، دون معرفة أن المعنى الوحيد للوجود العرضى المتناهى هو ان يكون ظاهرا ســالبا لنفســه ــ من ظواهر الروح الضرورة اللامتناهية • وهــذا النموذج المنطقى ينطبق أيضـــا على الحجة الغائية ، ومؤداها ان الأغراض المتناهية ما هى الا تجليات لصراع الروح المطلقة الهادف ، والذى يسعى الى وجوده الفعلى من خلال الكيان العضوى ، والتاريخ الانسانى •

وربما كانت علاقة التبعية أوضح كثيرا فى حالة الوصف الأنطولوجى . ويذكر هيجل شرطين يجعلان من الصعوبة بمكان أن ننتقل من تصور المطلق الى وجوده الحقيقى • الشرط الأول اذا نظرنا الى أشياء التجربة الحسية الزمانية الفانية على أنها كائنات حقيقية ، والثانى اذا أخذ التصور على أنه فكر مجرد ، يكون متميزا عن الوجود الفعلى • والسبيل الوحيد الأكيد لازالة هذه العقبات هو تقدير هذه الأشياء التجريبية وتصور المطلق بمعيار الروح المطلقة • ويتم التوحيد – فى وجهة النظر هذه – لا بين الوجود الحقيقى والظواهر الحسية ، بل بينه وبين المطلق ، ويؤخذ هذا الأخير على أنه فكر خالص ، أو تصور مجرد ، يقوم بتوثيد كل وجود فعلى من موارده الخاصة • « ينبغى النظر الى الانتقال من تصور الله الى وجوده – على أنه تطبيق للعملية المنطقية الخاصة بالاحالة الموضوعية للتصور المطلق (٢٦) » وكل ما يفعله الوصف الأنطولوجى هو استخدام الحقيقة المنطقية لقدرة الروح المطلقة المتولدة عن ذاتها فى اعطاء نفسها وجودا موضوعيا ، وبعض الكمالات الأخرى • ولو أدرك الناس حقيقة المنطق الهيجلى ادراكا كاملا لرأوا أن هذا المنطق نفســه هو البرهان الوجودى الصادق على المطلق ، وبهذا يكونون فى غنى عن أية حاجة الى تطبيقات وصفية •

ويقول هيجل فى اجابته على السؤال عما يحيل الأدلة الوصفية الى برهان نظرى موحــد ، أن جدلها الباطنى الخاص هو الــذى يحدث هــذه الاحالة المشتركة . فكل وصف تدفعه طبيعته الجزئية الخاصة الى فتح الطرق للأوصاف الأخرى ، وباجتمــاعها معا تشــهد شــهادة موحدة على قصورها المنطقى واعتمادها على الروح المطلقة • وعلى هذا فان المنطق الهيجلى يقدم البرهان الوحيد فى دليله الأنطولوجى على الوجود الفعلى للروح المطلقة •

ولا يذهب هيجل الى الرأى الشائع بأن أدلة وجود الله تستند الى أساس فى الميتافيزيقا ، وانما يعتقد أن ما نسميها عادة بأدلة وجود الله ليست براهين على الاطلاق ، وانما هى مجرد أوصاف تفسيرية ؛ وما تصل اليه حقا هو الوجود الفعلى للروح المطلقة ، متنكرا فى رداء الله الدينى • وهذا معناه الغاء اللاهوت الطبيعى من حيث ادعاؤه بأنه فلسفة برهانية عن الله ،

كما أن معناه بلوغ الميتافيزيقا ذروة تصبح فيها متميزة عن المنطق المثالى • ووظائف هذه الميتافيزيقا تضطلع بها من الناحية الوصفية فلسفة هيجل عن الدين ، ومن الناحية البرهانية منطقه الأنطولوجى عن المطلق • « وهكذا يكون المنطق هو اللاهوت الميتافيزيقى الذى ينظر فى تطور الله فى أثير الفكر الخالص » وبالتالى فى دلالتها الفلسفية الحقة بوصفها الروح المطلقة فى أثناء عملية التطور (٢٧) • ويسمح هيجل للأدلة المصوغة صياغة تقليدية بالبقاء ما دامت قد ادعت أنها ليست أكثر من تمارين شارحة أو تفسيرات لطريقتنا الدينية فى الصعود الى المطلق ، وبالتالى فانها تنتسب الى فلسفة الدين فحسب • فالبرهان الحقيقى لا يثبت وجود اله متعال ، بل الوجود الفعلى الديالكتيكى للروح المطلقة •

وهكذا جاء رد هيجل على « كانت » أشد تحديا وتطرفا مما يبدو عليه للوهلة الأولى • فهيجل ينكر أن الدليلين الآخرين يحيلان الى الدليل الأنطولوجى مأخوذا بالمعنى الوصفى • ولكنه يدافع ــ مع ذلك ــ عن صحة الأدلة جميعا من حيث انها تسمح بالاحالة المشتركة الى المبدأ المركزى لمنطقه الخاص ، الذى هو نفسه ا دليل الأنطولوجى بالمعنى البرهانى • وأيا كان الأمر ، فان هذه الطريقة فى الدفاع عن الأدلة تعنى أن ما تنطوى عليه من اقناع حقيقى يأتى من نظرية هيجل المتميزة عن الروح المطلقة ، ويشير اليها • وحتى اعتراف فولف البسيط بعلو الله وحريته ينبغى استبعاده لكى تصبح القضية المرفوعة ضد «كانت» محكمة بحيث لا ينفذ منها الماء • وهكذا يزيح هيجل اعتراضات «كانت» النظرية ، دون أن يستعيد مذهبا للألوهية قائما على أسس نظرية أو أخلاقية • ودفاعه هو حقا استبدال منطق الروح المطلقة بأية محاولات للبرهنة على حقيقة وجود الله •

(٥) **التقويم** : لأن الأدلة على وجود الله ينبغى أن تتخلى عن مكانها لنزعة الروح المطلقة ، لا يفند هيجل «كانت» ، بقدر ما يتحاشاه ، ويثبت شيئا آخر • هذا التناول الاستبدالى يحكمه التحول الذى أدخله هيجل على الميتافيزيقا • فهيجل يحدث نقلة جذرية من ميتافيزيقا للوجود الى ميتافيزيقا للروح المطلقة ، وبالتالى الى ميتافيزيقا هى والمنطق شىء واحد • وهنا لم يعد الوجود الفعلى متناسبا مع فعل الوجود من حيث هو الكمال الأسمى

للوجود ، بل مع تعبيرات الفكر الخالص أو الروح المطلقة • ولم يعد الوجود والكينونة سوى لحظتين ثانويتين في مجرى التطور التصوري • وبدلا من النظر الى الوجود الفعلى الروحى على أنه أسمى أنواع الوجود ، ينظر اليه هيجل بوصفه الوجود الفعلى الحقيقى «الوحيد» • وعلى العكس ، كل ما عدا ذلك لا يملك من الحقيقة والوجود الا بقدر ما هو لحظة او مرحلة فى العملية الكلية التى تقوم بها الروح لتحقيق ذاتها • وفى داخل هذا المنطق الأنطولوجى ، لا وجود لأساس ثابت نطبيعة تتمتع بفعل الوجود على نحو آخر يختلف عن كونها تعينا للمطلق • المشاركة الوحيدة فى الوجود هى مشاركة اللحظات داخل الكلية الواحدية للروح •

هذه النظرية السابقة عن الوجود الفعلى والمشاركة هى التى تؤدى بهيجل الى صياغة هذا الاشكال اللاهوتى : اما الاحتفاظ بالعلاقة بين الله والعالم وتحمل النقد الكانتى ، واما قبول نزعة هيجل المطلقة • فاما الا تقوم أية علاقات بين المتناهى واللامتناهى يمكن أن نبنى عليها معرفة فلسفية نظرية عن الله ، واما أن نقصر هذه العلاقة على الواحدية الجدلية لنحصل على معرفة عن الروح المطلقة • واذا كانت الروح المطلقة ومظاهرها هى التى تؤلف الوجود الفعلى الأصيل والروابط المعروفة ، فان مذهب الألوهية معناه احلال الأشياء المتناهية فيما وراء حدود الوجود الفعلى ، واحلال الله خارج مجال المعرفة • وعلى صاحب مذهب الألوهية أن يرسم خطا مستقيما كثيفا يخرج من فلك الوجود ، ثم أن يتفق مع «كانت» على أن هذا الخط قد تحول الى جدار لا سبيل الى ارتقائه ، فهو يحول دون وصول أى استدلال نظرى صحيح الى الكائن اللامتناهى •

وبدلا من قبول الخط الفاصل أو محوه بضربة جدلية واحدة ، يستطيع المرء أن يرفض استبداد هذه الاستعارة المضللة ، وأن يتناول العلاقة بين الله والأشياء المتناهية تناولا جديدا • فهما لا يتميزان أحدهما عن الآخر بنفس الطريقة الخارجية المكانية التى تتميز بها الأجسام الموضوعة فى أماكن مختلفة أحدها عن الآخر • ومن الممكن أن يتمتع الشىء المتناهى بفعل الوجود فى نفسه ، بمعنى أنه يستطيع تحقيق طبيعته بطريقته المتميزة الخاصة

دون أن يكون مرحلة للروح المطلقة الواحدة • والموجود المتناهي يتميز في وجوده عن الله ، ولكنه يعتمد — في هذا الوجود — على نشاط الله العلي وحضوره الحميم في الوقت نفسه • وهذه التفرقة بين الله والوجود المتناهي لاتقوم على حاجز بينهما ، أو على وظيفة التناهي بوصفها حالة المطلق الآخرية الخاصة • بل تقوم على أساس أن الشيء المتناهي يتلقى فعل وجوده بطريقة عليه تشترك في تكوين طبيعته ، على حين أن فعل الوجود عند الله لا علة له ، كما أنه هو وطبيعته شيء واحد •

وهذا التلقي للفعل الوجودي في طبيعة متميزة هو الذي يؤلف في نفس اللحظة الوجود الفعلي للشيء المتناهي ، وتميزه عن الكائن اللامتناهي وحاجته الى اعتماد على مستمر على الله • فالشيء المتناهي لا يوجد وجودا فعليا بسبب أي انفصال عن الله أو أي تعين للاله من حيث الجهة ، بل بسبب اعتماده العلي في طبيعته وفعل وجوده على فعل الله الخلاق • ووجوده الفعلي المتميز هو تأكدنا الرئيسي من حضور الله العلي في داخله • وفي هذه المحايثة العلية المكتشفة ، تجد معرفتنا الاستدلالية عن الله أساسا لها • وهنا لا يقيم الموجود المتناهي أي حاجز ، وبالتالي لا يطالب بمطلق يتغير تغيرا ديالكتيكيا • وانما يدفعنا الى البحث عن مصدر وجوده في علة قائمة لا محدودة ، لا تكف عن العمل في صميم وجوده •

ويتضح لنا قصور البديل اللاهوتي الذي اختاره هيجل من ملاحظاته عن طبيعة البرهان • فهو يذكر أن البرهان يكشف صراحة عن بعض الروابط • وهذه الروابط من أنواع أربعة : رابطة خارجية خالصة ، كالرابطة العرضية التي تجمع بين قوالب الطوب في جدار واحد ، ورابطة تجريبية ترتكز على فروض علمية احتمالية ، ورابطة جوهرية ضرورية وان تميزت عن الواقع الفعلي ، كالعلاقات الرياضية ، ورابطة جوهرية ضرورية، وتنظيمية أيضا للوجود الفعلي • ويشيد هيجل هذا النمط الرابع من العلاقات بمعزل عن نظريته في الروح اللامتناهية ، من حيث انها تقوم بتحديد لحظات الوجود الفعلي المتناهية داخل ذاتها •

غير أنه ما من نوع من أنواع هذه الروابط يغطي «التبعية في الوجود» التي

يضعها الاتصال العلي للوجود بين الموجود الدائم اللامتناهي وبين الموجودات المتناهية . فهي ليست علاقة خارجية ، ما دام الشيء المتناهي يعتمد في مبادئ وجوده الحميمة المكونة له ، على علته الأولى . فهي بلا شك رابطة يمكن أن نتأكد بفضل تجربتنا للأشياء المتناهية ، ولكنها تكشف عن نفسها من خلال برهان على مستمد من وجودها الفعلي ، لا من خلال افتراض فزيائي . وأخيرا ، فان هذه الرابطة لا تقوم على علاقات رياضية مثالية ، أو على حركة داخل الكائن اللامتناهي . فهي تتعلق بالكائنات الموجودة فعلا ، والتي تشير طريقتها المركبة المعلولة في الوجود الى انها تختلف عن الكائن اللامتناهي أكثر من أن تشير الى أنها وجوه من حالتها الأخرية الخاصة . هذه الرابطة الوجودية ـ العلية لا يمكن أن تندرج تحت النمط الأنطولوجي من البرهان الذي يقترحه هيجل ، كما لا يمكن أن ترد الى الروابط الأخرى التي يشملها نقد «كانت» . ومن ثم ، لا تدرك هذه الرابطة الا من خلال برهان تجريبي ، لا أنطولوجي . وبهذه الاشارة نفسها تقود العارف الانساني الى حقيقة وجود الله ، بدلا من ذلك القرار اليائس المتشبث بنظرية الروح المطلقة .

ويصف هيجل مقولة التناهي بأنها مقولة عنيدة ، بيد أن العناد الحقيقي لا يكمن في مقولة التناهي ، بل في الكائنات المتناهية الوجـود . فهـذه الكائنات تقاوم احالتها الى وضع المراحل التطورية داخل الروح المطلقة ، وذلك لأن وجودها الفعلي بأكمله يدل على طريقة متميزة ـ وان تكن تابعة ـ في الوجود . والواقع أن تهيئة هيجل البعيدة المدى ، المطهرة للأشياء المتناهية ما هي الا استبدال التعين المنطقي بالفعل الوجودي . وما يجعل الموجودات المتناهية متصلبة في وجه العملية الهيجلية المنطقية ، النسبية، هو مبادئ وجودها الداخليـة التي ترفض تحويلها الى مقولات مثاليـة . وديالكتيك هيجل عن التناهي قطبان أزيحا عن طريق وجود الأشياء المتناهية أنفسها . والشرطان اللذان وصفهما هيجل نفسه بأنهما يقوضان برهانه الأنطولوجي ، وهما : الوجود الفعلي في الظروف الزمانية الحسية العرضية، وتميز فعل الوجود عن فعل المعرفة ـ هذان الشرطان يتوافران في الأشياء المتناهية ، دون أية مبالاة بالعواقب الوخيمة التي تصيب مذهبه . والواقع

أن تعبير النظرية الهيجلية عن الروح المطلقة يتم فى نفس اللحظة التى يتحقق بها فعل وجود الأشياء المتناهية المركبة .

والاستدلال الألوهي البعدى يحترم تكامل الأشياء المتناهية الباطنى ، لأنه لا يتم عن طريق اذابة الموجودات المتناهية ، أو اضفاء طابع نسبى عليها بأن يجعلها لحظات عابرة فى حياة الروح المطلقة . والتقابل الهيجلى بين المطلق والنسبى لا ينفصل عن واحديته الجدلية ، ولا يمكن أن يتحول الى مذهب فى الألوهية يتسم باليقظة الفلسفية . وليس الطابع الوهمى الظلالى ، الزائف ، السلبى للأشياء المتناهية ، بل وجودها الحقيقى الفعلى، وفعلها الايجابى فى الوجود ، هما اللذان يقودان العقل الانسانى الى حقيقة وجود الله . فلا حاجة بنا الى اضفاء الطابع النسبى على العالم المتناهى ، وتهريبه داخل الروح المطلقة بوصفها وجوده الحقيقى الوحيد ، فى اللحظة التى نعترف فيها اعترافا آكيدا بطريقة الوجود المعلولة المركبة بوصفها الوجود الفعلى الأصيل المتميز للأشياء المحدودة . وبدلا من احالتها الى صورتها النسبية كتعينات للمطلق ، يمكن أن تشير هذه الأشياء ــ عن طريق العلية ــ الى مصدرها المستقل الموجود.وبين هذه الواحدية النسبية، والاشارة العلية ، تقف جميع الاختلافات التى يعترف بها هيجل نفسه بين نظرية الروح المطلقة وبين وجود الله وفعله العلى .

٤ ــ فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة الهية

مفهوم هيجل للتاريخ فلسفى بمعنى مزدوج ، فليس التاريخ دراسة تجريبية للأحداث الانسانية ، ولكنه اعادة بناء تأملية للكشوف التجريبية ، ومع ذلك فانه لا يتلقى مبادئه التفسيرية من الوحى الالهى ، ومن ثم فانه ليس لاهوتا للتاريخ على طريقة أغسطين وبوسويه . ليست الفلسفة الهيجلية للتاريخ تناولا تجريبيا أو لاهوتيا ، بل هى بالأحرى امتداد للنظرية العامة عن الروح المطلقة فى مجال الأحداث الانسانية الزمانية . انها تأمل للنموذج والأهداف التى ينبغى أن تسعى اليها الروح المطلقة فى تلك المرحلة الحرجة من تقدمها بعد أن انتظم الوعى الانسانى وفقا للأشكال الاجتماعية ، أعنى على هيئة شعب ، ودولة ، وعصر .

ويعترف هيجل بأن معالجته للتاريخ أولية a priori بمعنى ثلاثى (٢٨) ٠ فهى تفترض أن للعملية التاريخية غاية جوهرية وفعلية ، وأن هذه الغاية تفعل فعلها خلال قانون ضرورى للحوادث ، وأن تلك الغاية ، وهذا القانون للتاريخ عقليان ، أو من الممكن فهمهما فلسفيا ٠ ومثل هذه النزعة الأولية لا تعنى أن فيلسوف التاريخ يمكن أن يترخص مع البحث الزائف ، أو الحكم المتعسف ، أو التحيز الذاتى الخاص الذى يستند الى الهوى الشخصى ٠ وأيا كان الأمر ، فهناك تحيز عن حقيقة التاريخ لا يستطيع الفيلسوف استبعاده دون أن يسىء أيضا الى وظيفته الخاصة ٠ بيد أن مهمة وضع الطبيعة الفعلية للعملية التاريخية ، ونموذجها وهدفها – تتجاوز مقدرة المؤرخ ، بل مقدرة فيلسوف التاريخ الذى يقدم على انجاز مهمته دون أن يتجهز بالمنطق الهيجلى ٠ وفلسفة هيجل فى التاريخ أولية بمعنى أنها تعتمد فى حقيقتها واقناعها البرهانى على المنطق الأساسى للروح المطلقة ٠

وتتخذ نظرية العقل المطلق فى التاريخ هيئة « الفلسفة الالهية » ورتبتها ٠

« ان طموحنا العقلى يهدف الى معرفة « ما انتوته » الحكمة السرمدية ، وما « أنجزته » فعلا ، بنشاطها الدينامى فى العالم ، فى ملكوت الطبيعة وملكوت الروح معا ٠ ومن هذه الناحية ، يعد منهجنا فلسفة الهية ، وتبريرا لله ، وهو التبرير الذى حاوله ليبنتس من الناحية الميتافيزيقية ، بطريقته حين لجأ الى المقولات المجردة اللامتعينة » (٢٩) ٠

وقد أخفق ليبنتس فى نهاية الأمر ، لأنه جعل وجود الله متميزا عن العملية التاريخية ، وعن التناهى ، والشر ، والخطأ فى التاريخ ٠ أما الروح المطلقة – كما تصورها هيجل – فلا تحوم فوق التاريخ ، وفوق الضعف المتناهى فحسب ، بل انها تحيا وتنمو بواسطتهما ٠ وفى نظرية العناية الالهية ، يدرك العقل الدينى هذه الحقيقة ادراكا غامضا ، ولكنه يسىء تأويلها باستبقائه لعلو الله اللامشروط وحريته ٠ والانتقال من اللاهوت الى الفلسفة الالهية للتاريخ معناه أولا النظر الى العملية التاريخية على أنها التحقق الذاتى للروح المطلقة عن طريق الوعى الانسانى والحياة الاجتماعية ٠

وليس التاريخ ـ من المنظور الفلسفي ـ ترجمة ذاتية للاله ، بل ترجمة ذاتية للروح المطلقة • وعلى ذلك ، ليست فلسفة هيجل عن التاريخ فلسفة الهية بالمعنى الحرفي ، أو تبريرا للاله ، ولكنها فلسفة في النفس الالهية (penumato-dicy) أو تبرير للروح المطلقة في نموها الطبيعي والتاريخي •

ومن الممكن أن نلمس نتائج هذه النظرة الى التاريخ في المشكلات الخاصة بالحرية ، والشر ، والزمان • وكان هيجل يريد أن يعرض التاريخ بوصفه نموا للحرية دون أن يضحي بصرامة علمه البرهاني ، ومن ثم فانه يعيد تعريف الحرية ـ متفقا مع اسبينوزا ـ بأنها تتألف من التعين الذاتي الضروري للتصور المطلق • والعملية التاريخية تعلي من شأن الحرية ، بالمعنى الهيجلي الخاص القائل بأن الصيرورة التاريخية تحكمها من الداخل تماما القوانين الضرورية للروح المطلقة ، وبأن هذه الصيرورة تتجه نحو التحقيق الفعلي لماهية الروح • هذا النوع من الحرية هو التلقائية الباطنة للعقل المطلق في أثناء تلبيتها لمطالب طبيعتها دون معوقات أجنبية • والأفعال التاريخية ينفذها الأفراد الانسانيون ، بيد أن هؤلاء لا يتمتعون بأية فعالية تاريخية الا بوصفهم أدوات حية للروح اللامتناهية ، وضحايا لا حول لهم ولا قوة لمكرها • وبينما يسعى الأفراد وراء مصالحهم الخاصة في تحمس شديد ، يتحدد الجوهر الحقيقي للتاريخ وفق ضرورة كاملة وبصيرة نافذة بواسطة الروح العاقلة • ومازال هذا المفهوم للحرية يسمح بفلسفة برهانية عن التاريخ ، لأنه يستند الى الضرورات التلقائية للمطلق ، لا الى الاختيار الحر الالهي والانساني •

وتبرر فلسفة الروح المطلقة تطور هذه الروح في العالم ، ولاسيما بالنسبة لحضور الشر • ويتخذ هيجل نقطة انطلاقه من عبارة لشيللر قال فيها ان تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية ، فيقدم مبدأ لتبرير كل حدث تاريخي (٣٠) • فلو سلم المرء جدلا بأن تاريخ العالم هو نفسه تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، لكان كل حدث مظهرا من مظاهر العملية الكلية • وهنا نحكم على الوقائع التاريخية بأنها مراحل في مسيرة المطلق ، وهذا الحكم هو نفسه تبريرها ، أو على الأقل تبريرها الجزئي ، اذ أن دلالتها الباطنة هي أن تسهم بنصيب ما في تطور العقل اللامتناهي في جدله التاريخي •

بيد أن التبرير لا يكون أبدا دفاعا كاملا عن حدث ما ، وذلك بسبب طبيعته الجزئية ، ذات الجانب الواحد ، واسهامه الجزئي الوحيد فى التحقيق الفعلى للحرية • وهيجل لا يريد أن تعنى فلسفة الروح المطلقة تخليا عن المعايير الأخلاقية ، بل استخدامها استخداما أشد صرامة ، وأكثر شمولا• أما التبرير الكامل فينتمى الى العملية التاريخية ككل ، وفى هـذا الحكم تتحقق المصالحة مع نقائص تجربتنا التاريخية وأخطائها وشرورها جميعا • فهى جميعا مظاهر للتناهى ، ولحظات سلبية فى النمو الديالكتيكى للعقل• ففلسفة الالهيات القديمة ، تتحول بين يدى هيجل الى فلسفة للتاريخ ، لأن هذه الفلسفة الأخيرة تضع مكان التعارض بين الله والشر الأخلاقى ، كلا يتم فى داخله تبرير الشر بوصفه حدثا عارضا فى التطـور الزمانى للمطلق •

ويجرى على الزمان تحول مشابه داخل هذه النظرة المطلقة الى التاريخ• وما يضمن يقين الحكم الفلسفى على التاريخ واكتماله معرفتنا بأن العقـل اللامتناهى هادف وأن غرضه قد تحقق فعلا ، ولم يعد مجرد نية • ومع ذلك يعتقد هيجل أيضا أن التقدم الحقيقى يتم فى مجال الروح الانسانية ، المتميزة عن الطبيعة ، ومن ثم فان الحوادث الزمنية تدخل فى نطاق العملية الأصلية لتحقيق الخطة الالهية • وهنا أيضا يلتقى ــ على المستوى التاريخى ــ بتلك المشكلة الباقية ، وهى كيف يجمع فى تركيب له معنى بين الوجود الفعلى الكامل للروح المطلقة وبين تطورها بوصفها تجربتنـا التاريخية ؟ « الغرض النهائى للعالم قد تحقق ، وان يكن بسبيله الى تحقيق نفسه دائما وأبدا •• انه ليس بحاجة الى انتظارنا ، بل هو ضمنيا وبالوجـود الفعلى التام ، قد تحقـق » (٣١) • واهتمامنا وعواطفنـا بوصفنا فاعلين متناهين تتغذى على وهم أن الخطة التاريخية لم تتحقق بعـد • أما بالنسبة لفيلسوف التاريخ الذى يعتنق نظرية هيجل ، فان مقصد السعى التاريخى حاضر حضورا فعليا تاما فى نفس الوقت الذى يسعى فيه الى تحقيق نفسه من خلال الحوادث الناقصة •

وبعد أن استبدل هيجل باله التـاريخ التـاريخ نفسه بوصفه الروح

المطلقة على هيئة الوعى الزمانى والأشكال الاجتماعية ، كان عليه أن يقبل المفارقات المترتبة على ذلك • فالفاعل الإنسانى حر ومبرر ، ومع ذلك فهو أيضا ضحية فعله ، الزمان شيء حقيقى ، ولكنه وهم أيضا ، التاريخ يتقدم تقدما حقيقيا ، وان تكن مهمته قد أنجزت فعلا ، فى الوجود والنية على السواء . وسواء أكانت هذه التقريرات تعبيرا عن التركيب الجدلى للواقع الفعلى فى بعده الزمانى ، أم كانت مجرد نتائج مريرة – بالنسبة للتاريخ – لتصور منطقى متفجر ، فأمر يتوقف على التقدير المسبق لنظرية الروح المطلقة ، لأنها ليست الا ثمارا لها • ومهما يكن من أمر ، فان فلسفة هيجل فى التاريخ ، ليست الا فلسفة الهية ودفاعا عن العناية الالهية بهذا المعنى وحده ، وهو أن العدالة ومعرفة الغيب اللتين دافع عنهما صفتان للروح المطلقة فى تجليها الزمانى •

٥ – من الدين الى الفلسفة

وصف هيجل الدين اليونانى فى احدى مقطوعاته المبكرة ، بأنه راحة الخيال الجميل الحر ، وهى تنثر الزهور على الحجاب الذى لا سبيل الى النفاذ منه الذى يخفى الألوهية عن عيوننا • ومع أنه قد وضع المسيحية فيما بعد (أو اعاد وضعها فلسفيا على يديه) فى مرتبة أعلى من الدين اليونانى ، الا أنه لم يتحول عن رأيه فى أن وجهة النظر الدينية تفشل أساسا فى اماطة اللثام الذى يحجب طبيعة الألوهية • الفلسفة وحدهـا هى التى تستطيع النفاذ والنظر الى الألوهية فى روعة صورتها الوجودية • ذلك أن الفكر الفلسفى وحده هو الذى يدرك المطلق بوصفه روحا خالصا بحيث يعمل على التوفيق فى داخل ذاته بين الثنائيات جميعا • بين التصـور المجـرد والوجود ، وبين التناهى واللامتناهى ، بين التغير الزمانى ، والوجـود الأبدى •

ويفسر هيجل – فى مذهبه الناضج – الاتجاه الفلسفى للنظرة الدينية وفقا لخطين رئيسيين : فمن الناحية الظـاهرية (الفينومينولوجية) ، أو بالنسبة للتجربة الانسانية ، نجد مفتاحه الرئيسى فى عبارة «موت الاله» ،

ومن الناحية الوجودية (الانطولوجية) ، أو بالاشارة الى المراحل المذهبية للتصور المطلق ، يصوغ هذا الرأى بوصفه مشكلة اعطاء تعبير صورى متكافىء مع مضمون الوجود المطلق •

ولا يمل هيجل من تأمل ذلك السطر الشهير من ترنيمة لوثر التى يعلن فيها رسالة الجمعة الحزينة بأن الاله قد مات (٣٢) • وهو ينمى هذا الموضوع المتواتر على ثلاثة مستويات من المعنى : الحضارى ، والجدلى ، والنظرى • والمعنى الحضارى لموت الاله هو أن الايمان الفعال بالله قد أخذ يتلاشى من العالم الغربى • ويشير هيجل الى سيادة البواعث الاقتصادية فى المجتمع الحديث ، والى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله ، وفوق هذا كله — الى الطريقة التى عزل بها التقويون والمؤلهة الله عن العالم • الغسق يهبط سريعا على حضارة الغرب التى قامت على المسيحية ، وهى الحضارة نفسها التى جعلت فكرة الاله مجردة ، خالية من الفعالية ، خاوية من الواقع • وفى المواضع التى مازال الاعتقاد فى الله يحوم فوق الرؤوس ، ينظر الى الله على أنه اله غريب تماما عن المناطق العينية التى تستقر فيها مصالحنا جميعا • هذا النفى للاله من عالم التجربة هو أصل محنتنا الحضارية ، واحساسنا باليأس والضياع والعبث ، على حد تعبير نيتشه وبعض الوجوديين المتأخرين •

ويحاول هيجل — على أساس حدوده الجدلية — أن يضفى طابعا دنيويا على الانجيل المسيحى الذى يعلن ما ينطوى عليه الألم والموت من قيمة خلاقة. والتقدير المسيحى لموت الاله على الصليب يعنى — وفقا للتفسير الفلسفى — أن العملية الجدلية تتضمن دائما اللحظة المضادة التى تتألف من السلب والانفصال والاغتراب عن الذات ، وأن النتيجة تكون دائما صورة أكثر ثراء من صور الحياة • غير أن ما يقصره اللاهوت المسيحى على المسيح ، يبسطه هيجل ليشمل القانون الجوهرى للمطلق ، وموت الاله احساس دينى غامض يسبق الحقيقة الفلسفية القائلة بانه لا مندوحة للروح المطلقة عن معاناة الاغتراب الذاتى ، والخروج على هيئة صور متناهية قبل أن تحقق امتلاكها التام لذاتها •

والمعنى الأساسى لموت الاله هو أنه لا مفر من أن يتخلى اله الدين فى النهاية للمطلق الذى تنادى به الفلسفة الهيجلية . ان موت الاله هو جمعة حزينة نظرية – أو هو محنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الألوهية الفلسفى والدينى على السواء – والبعث الذى تبشر به تلك الجمعة الحزينة هو الحياة الجديدة التى تشع من مذهب هيجل النظرى . وعلى العقل الانسانى أن يجتاز مرحلة الاعتقاد فى اله شخصى متعال ، متجها صوب فلسفة الروح المطلقة ، هناك حيث يتم استيعاب الحياة الانسانية فى الكل الالهى . وهذا التجاوز للموقف الالهى كامن فى حركة المطلق الجدلية ذاتها ، حيث أنها لا تستطيع أن تستكمل عودتها الى نفسها من خلال الوعى الانسانى ، ما دام هذا الوعى يصر على الاحتفاظ بالمسافة التاليهية بين الله والانسان .

ولا تغلق دائرة التطور الحيوى تماما حتى يدرك الناس أن المعرفة المطلقة « ليست هى مجرد حدسنا عن الالهى ، بل هى الحدس الذاتى (للروح) الالهية ... الروح حين تعرف نفسها على هيئة الروح » ، وبالتالى ، حتى يتغلب الناس على نفورهم الألوهى من التوحيد الديالكتيكى بين المتناهى واللامتناهى (٣٣) . الفلســـفة الهيجلية هى وحدها التى تحتوى على هذه المعرفة المطلقة فى صورتها العلمية الصحيحة ، لأنها هى وحدها التى توحد أسمى معرفة للانســـان « عن » المطلق ، بمعرفة الروح المطلقة الكاملة « بذاتها » . وما دام مذهب الألوهية يحول دون توحيد الوعى بموضوعه الأسمى ، ينبغى للفلسفة أن تنظر الى الله بوصفه قد مات الى الأبد ، وأن تبحث عن الوجود الفعلى الحى فى الذات المطلقـة الواحـــدة ، أو فى الكل الروحى الذى يجمع بين الوجودين المتناهى واللامتناهى . وحينئذ يتلقى الدافع الدينى للعلو على الذات تفسيرا باطنيا خاصا ، وتحقيقا منزها عن أوهام التميز الشخصى الذى يضعه مذهب الألوهية .

ومن الممكن الوصول الى هذه النتيجة نفسها فى حدود المذهب الجدلى . فالمراحل العليـا من مجهود الروح لاســـتعادة نفســـها هى الفن والدين والفلسفة (٣٤) . وهى تؤلف الثلاثى الأخير الذى يصعد اليه الفن والدين، ليتحولا الى مذهب فلسفى . ويتألف الاتفاق بين هذه المجالات الثلاثة من

أنها تحتوى على مضمون واحد ، وتستهدف هدفا واحدا هو : الروح المطلقة فى أسمى مراتب وجودها الفعلى • وعلى الرغم من مضمونها المشترك فانها تتبـاين تبـاينا حادا ، وتترتب ترتيبا تصـاعديا وفق صورتها او طريقتها فى تجسـيد المطلق • فالفن يحاول التعبير عنه فى صورة حسية ، على حين يسـتخدم الدين شعور التقوى ، والفكر التمثيلى الذى يلجأ الى الصـور • وهذه الوسائل تحتل مرتبة أدنى فى فهم المطلق والتعبير عنه ، ومن ثم فهى أقل شأنا من الفلسفة • وهذه الأخيرة تبنى على الفن والدين ، ولكنها تحولهما أيضا وفق مفهومها السائد عن الروح • والفلسفة وحدها هى التى تدرك المطلق فى صورته المتكافئة تماما على هيئة الفكر الخالص او التصور العقلى ، ففيها يتحد شكل المطلق ومضمونه تمام الاتحاد • وما يصوره العقل الفنى والعقل الدينى على نحو رمزى محتجب يتجلى عن طريق الفلسفة فى طبيعته الحقة • والمذهب الفلسفى القائل بأن المطلق هو الروح الحية الوحيدة والوجود الحقيقى ، هو وحده الذى يسد الفجوة بين الشكل والمضمون ، وهو الذى يؤكد لنا أن المطلق يتخذ وجوده فى الفكر ومن خلاله ، وأن الروح المطلقة هى ذاتنا الحقة •

ولا يذهب هيجل الى مجرد القول بأن الدين يستخدم التشبيه لتوصيل افكاره ، وانما يعتقد أن ثمة هوية كاملة فى المضمون بين الدين (بما فى ذلك أعلى حالاته وهى المسيحية) وبين الفلسفة • والمسيحية بوصفها دين الوحى لا تستخدم التشبيه لنقل معرفة متميزة تتجاوز ـ الى حد ما ـ فى شطر منها نطاق العقل الفلسفى ، بل على النقيض من ذلك ، المسيحية نفسها طريقة مجازية للتعبير عن الحقيقة الفلسفية الفريدة ، ولا شىء غير ذلك • والدين ـ فى كل المسـتويات ـ ميتافيزيقا ظاهرية معلنـة لجمهرة النـاس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة ، وانما يحتاجون الى مضمون الفلسفة فى صورة سائغة ، وان تكون ناقصة أساسا •

وفلسفة الدين تقوم بعملية تعرية لصعود الروح الدينى الى الله ، بحيث تكشف عن أن جوهرها كله عبارة عن علاقة باطنة بين التعين المتناهى للروح المطلقة وبين مجموعها الحى • وموقف هيجل من الدين ، وعلى الأخص من

المســـيحية ـ يتوقف على مـا اذا كان يخضـع طواعية للتحـول المقترح أو لا يخضع • وكلما اشتدت مقاومته للتنقية الجدلية ، كان التنافر على أشده بين الدين والفلسفة • والواقع أن ما يدمجه هيجل فى مذهبه هو نظرة فلسفية تنوب عن المسـيحية ، أو طريقة مجازية لاستخدام المصـطلحات العقائدية للتعبير عن تصوراته المذهبية الخاصة • وعلى سبيل المثال ، يسمح للشخصية الالهية بالوجود ، ولكن بشرط أن تدل على الروح العينية الكلية فى النزعة الواحدية الجدلية • والخلق يعامل على أنه تمثل رمزى للانتاج الأبدىللأفكار ـ الصور ، وللمضامين المادية ، وعلى أنه الطريقة الشائعة التى تقرر أن المطلق أراد العالم بأن أصبح هو هذا العالم • ووشيجة الحب توحد بين المتناهى والروح اللامتناهية ، غير أن الروح اللامتناهية هى نفسها مجموعة الفاعلين المتناهين فى هويتهم الجدلية •

ولعل أضخم حجر عثرة فى سبيل اعادة التفسير الفلسفى للدين بصورة كاملة ، هو ايمـان العقل الدينى العنيـد بالله • وهذا العنـاد مقرون بعنـاد الكائنات المتناهية فيما يتعلق بوجودها الفعلى المتميز الذى لا يقبل الاحالة الى شىء غيره • وكلما أكد الفرد المتناهى طبيعته التى لا تقبل الرد ، ولا هويته بالوجود الفعلى الخالص ، بقى على مستوى الدين الذى لم يخضع للتنقية ، وعلى مستوى مذهب الألوهية الذى لم يشيد من جديد • فليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق ، أو هو الطريقة التى يتمثل بها العقل المتناهى صورة المطلق وعلاقته الخاصة به • ويتطلب الانتقال من الدين الى الفلسفة أن يتخلى المرء عن أى دعوى بأن نظرية الاله المتعالى الخالق الحر صادقة من حيث الشكل والمضمون على السواء دون قيد أو شرط • ولما كان مصير مذهبه كله قد وضع فى كفة الميزان ، فاننا نستطيع أن نفهم لماذا يحرص هيجل هذا الحرص الشديد على اثبات أن الله هو التعبير الرمزى عن الروح المطلقة ، من حيث ان العقل المتناهى لم يبلغ بعد القمة الفلسفية للمعرفة العقلية أو الواحدية الجدلية التى يشرف منها على النسبى والمطلق •

وينكر هيجل فى كثير من الأحيان أن فلسفته مذهب فى شمول الألوهية pantheistic. فهو يفرق بين مذهب مبتذل فى شمول الألوهية ، ومذهب أكثر تدقيقا (٣٥) • أما النمط الشعبى من مذهب شمول الألوهية فيوحد ببساطة بين الله والعالم التجريبى للأشياء مأخوذة فى وجودها العادى • ويسخر هيجل من هذا الموقف ويسميه "all-godism" لأنه يؤله الأشياء المتناهية دون أن يربطها أولا بالمطلق • أما فيما يتعلق بمذهب اسبينوزا والمثاليين الألمان الفلسفى فى شمول الألوهية ، فينتقد هيجل الطريقة التى يوحد بها بين المطلق والأشياء المتناهية • ولا يثار اعتراضه بسبب توحيد هؤلاء بين العالم المتناهى والمطلق ، بل بسبب الطريقة التى يفسرون بها هذا التوحيد • ولما لم يكن بين أسلافه من فهم المطلق على أنه روح تتطور وفقا للديالكتيك ، فانهم لم يقدموا الا تفسيرا سكونيا لاتحاده بالأشياء المتناهية ، ولمعرفتنا به• ويعارض هيجل مذهب شمول الألوهية بوصفه هوية سكونية لا جدلية بين العالم والمطلق ، وبوصفه مشجعا لايمان حدسى خالص بالمطلق • وفضلا عن ذلك ، يستبقى مذهب شمول الألوهية كثيرا من مقدمات مذهب الألوهية عن الله والعالم بحيث لاتسمح هذه المقدمات لهيجل بقبوله عنوانا لمذهبه • ذلك أن نزعته الواحدية عن الروح المطلقة وهويتها الجدلية بالأشياء المتناهية بوصفها تعينات جزئية للحياة اللامتناهية نفسها ــ تعد موقفا متميزا • وهى تفترق عن مذهب الألوهية افتراقا أشد جذرية عن الأشكال المبتذلة والفلسفية من مذهب شمول الألوهية •

ولكن هل تتمتع الروح المطلقة بكمال الوعى، بمعزل عن المجاهدات الواعية للروح المتناهية ؟ هذه قضية لم يتناولها هيجل بالتوضيح (٣٦)• والسبب الذى يدفعها الى تعيين نفسها فى أشكال متناهية يرجع الى حاجة الروح اللامتناهية الى تحقيق وعيها من خلال التأمل العقلى الانسانى • والوعى المتناهى الذى ينمو فى جميع أشكاله الحضارية والاجتماعية والعلمية ، يقدم المادة لتحقيق الروح المطلقة ، فهو الأداة الحية التى تدرك بها الروح اللامتناهية طبيعتها بوصفها فكرا عقليا • ويتحقق الوجود الفعلى المذهبى التأملى للمطلق فى النمو الهادف ومن خلاله ، وفى طموح الوعى الانسانى

الى تجاوز وضعه المتناهي الحالى ومن خلاله • ومع ذلك ، فالمطلق يمتلك منذ الأزل طبيعته الخاصة امتلاكا تاما بوصفها فكرا خالصا •

ويحاول هيجل في تصور الروح المطلقة على حدة أن يضم الى وصف ارسطو للمحرك الأول بأنه فكر خالص يفكر في نفسه بفعل أزلى مكتف بذاته ـ أن يضم اليه التوكيد المثالى الحديث على محايثة العملية الحية كلها للمطلق • بل انه لا يتورع عن الاهابة بعقيدة التثليث المسـيحية التى يفسرها على أنها توحد بين التوليد الأزلى للكلمة وبين الخلق الزمانى للعالم المتناهي • ولكنه يخفق في تقديم أسس معقولة لاستبعاد الاستدلال العنيد المترتب على ذلك بأن عضـوا من التركيب المقترح بين الأيـدى والزمانى سطحى ووهمى • فاما أن يكون للوعى الأبدى وجود فعلى كاف في حد ذاته ، فيعزو العملية الزمانية للطبيعة والانسـان الى تلاعب وهمى للأشـكال ، او ان يكون هناك رد كامل للمطلق الى الروح الانسانية التى تتمتع وحدها في بيئتها الطبيعية بالوجود الفعلى الحقيقى • وعلى هـذه المحرجة بين نزعـة مطلقة للروح اللامتناهية فيمقابل نزعة مطلقة عن الانسان ـ في ـ الطبيعة ـ يتحطم المذهب الهيجلى ويتناثر شظايا • وقصة هذا الانهيار هي نفسـها تاريخ مشكلة الله في القرن والربع قرن الأخيرين •

ولقد كانت المفارقة التى اتسم بها التفكير اللاحق لهيجل عن الله ، هي الظهور السريع للفلسفات الملحدة ، والمتناهية ، والشخصانية . ولما كانت هـذه الحركات الجديدة قد جاءت في أعقـاب نزعة مثاليـة مجـدت الالهى واللامتناهى واللاشخصى ، فيبدو أنها تنطوى على انقلاب تام في الاتجاه السابق ، وأنها تضرب بحق ـ مثلا أصيلا على الانفصال التاريخى • وأيا كان الأمر ، فان الفحص الدقيق يكشف عن أن هذه المفهومات الجديدة تعتمد في شـطر منها على حركات عقلية أخرى ظهرت في القرن التاسع عشر ، وتعتمد في شـطر آخر على تطوير بعض النغمات المتصارعة في فكر هيجل نفسه • فالجناح اليسارى من الهيجليين قد شجعه بكل تأكيد الازدواج الذى أحاط بالوجود الفعلى للمطلق على استبعاد الروح المطلقة ، وعلى اضفاء طابع المطلق على الطبيعة الانسانية وعلى الحياة الاجتماعية • وقامت النزعة الملحدة أيضا ردا على تهديد القيم الانسانية العادية الذى ينطوى عليه تحليل هيجل

للزمان والتناهي· وكذلك نجد بذرة الاله المتناهي الخاضع للصيرورةمتضمنة في نظرية هيجل عن « عملية ــ حياة » المطلق ، حتى وان تطلبت لازدهارها تربة الفكر التطوري · ولقد أثر هيجل ــ بما أثاره من معارضة ــ في التوكيد الذي جاء بعده على تناول ايماني لله ، وعلى العلاقات الوجودية الشخصية الحرة بين الله والانسان · والواقع أن تلك النقلة التي قام بها من الله الى الروح المطلقة قد طغت على مــا يزيد عن قرن من البحث في مشـــكلة الله والانسان ، حتى وان عزا خلفاؤه الى الله في كثير من الأحيان نتائج نزعته المطلقة في النظر الى الروح ·

الفصل الثامن

ظهور الإلحاد

للالحاد تاريخ طويل حافل، فهو أحد الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الانسان باستمرار حين يهم بوضع تفسير عام للكون • ومع ذلك فان وجهة النظر هذه من أكثر وجهات النظر افلاتا من التعريف، لأن لها في العادة دلالة نسبية • وربما كان أوسع معنى يعزى الى الالحاد هو أنه انكار للتصور السائد عن الله او عن الالهي • ولكن لما كان هذا التصور يمكن أن ينتقل من عصر الى آخر ، لم يكن من المستبعد أن تكون ثمة نقلة مناظرة في معنى الالحاد • فأحيانا يتأثر الملحد النسبي خفية بادراك أن النظرة الشائعة عن الله غير جديرة بالدلالة على أعلى قيمة ؛ أو بأنها تستتبع نتائج تجربته ، ولا تتفق واحساسه بالكرامة الانسانية • مثل هذا الموقف لا يبتعد كثيرا عن مذهب نقدي في الألوهية يعيد بناءها ، ويحاول أن يستبدل بالنظرة المضللة عن الله نظرة أخرى متكافئة نسبيا • صحيح أن كلمة « ملحد » قد أطلقت على « انكساجوراس » لأنه انتقد الفكرة الدينية اليونانية عن الآلهة ، واطلقت على الآباء المسيحيين الأوائل لهجومهم على تعدد الآلهة الوثني ، وعلى اسبينوزا الذي ربط بين الله والعلم على نحو غير تقليدي • غير أن استخدام هذه الكلمة في مثل تلك المواقف لم يكن متناسبا ، لأنها تتعلق بمسألة النزاع بين التصورات المختلفة عن الله ولا تنطوي على انكار تام للاله •

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات تاريخية لوضع نمط مطلق صريح من الالحاد ، واستبعاد الاله أيا كان شكل المذهب المقترح • ومن المفيد في دراسة هذه المحاولات أن تلجأ الى التفرقة بين مقصد الفيلسوف في اقامة

مذهب الحادى مطلق ، والمدى الفعلى الذى يصل اليه رفضه للاله • نعلى الرغم من أن الملحد المطلق يهدف من حيث المبدأ ـ الى نقض كل نظرية عن الله ، الا أن نقده يستند فى الواقع على النظر فى عدد قليل من النظريات البارزة عن الله التى احتلت مكان الصدارة فى أثناء حياته • وهذا الفصل من الكتاب يتناول جماعة من المفكرين اللاحقين على هيجل الذين عقدوا عزمهم على تقويض تصور الله على نحو حاسم ، وبذلك يضمنون اقامة مذهب الحادى مطلق • أما المدى الذى يتحدد فيه هذا الهدف الطموح وينحصر فعلا نتيجة للمناخ الخاص الذى يشيعه المذهبان : التجريبى والمثالية المطلقة ، فيمثل هامش التفاوت بين النية التى تهدف الى وضع نقد شـامل عن الله وبين الانجاز الفعلى لهذا النقد ؛ وبالتالى يمثل الفرصة المتاحة لنظر جديد الى تلك القضايا •

وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب فى الالحاد ـ مذهب كامل التكوين يرمى الى اسـتبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا المتواضع عليها[١] • وكان من النادر ـ فيما سبق من عصور ـ أن يعتنق الالحاد علانية مفكرون بارزون ، اذ كان ينظر اليه على أنه موقف هدام• أما فى خلال الفترة التى أعقبت هيجل فقد اعتنقه جهارا نهارا عدد من زعماء الفكر الذين أضفوا عليه نوعا من التوقير الذهنى ، بل من التداول الشعبى أيضا • وقد نجحوا فى هذا بأن ربطوا بين الالحاد وبين بعض الاتجاهات الرئيسية فى حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية • وبدلا من أن يبقى الالحاد موقفا سلبيا عقيما أضحى مقوما بناء من مقومات الاتجاه العلمى الانسانى فى المجتمع الحديث • ومن الجلى أن مثل هذا الانقلاب فى الاوضاع لم يكن من صنع حفنة قليلة من الفلاسفة ، بل اننا لنجد داخل التراث الفلسفى نفسه تمهيدات طويلة المدى للالحاد فى بعض جوانب مذهب الشك وعصر التنوير وغيرهما من التيارات • وكانت هناك أيضا ظروف مشجعة قوية فى المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية • ومع ذلك فقد اقتضى الأمر اسهامات متخصصة من طائفة الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى ، ووضع أساس نظرى مفصل للالحاد •

وما تتمتع به النظرة الالحادية من جاذبية راهنة ليست نتيجة لمذهب واحد ضخم ، بل جاءت بتأثير التقاء عدد من الفلسفات • فعلى الرغم من

وجود خلافات حادة بين هذه الفلسفات على قضايا أخرى ، الا أنهـا تلتقى جميعا فى النظر الى الالحاد المطلق على أنه نظرية محررة سواء فى مجال البحث النظرى أو فى مجال تصريف الشئون العملية • وتشترك جميعـا فى رجوعها الى البواعث السائدة فى النزعتين الانسانية والطبيعية للدفاع عن الاعتقاد القائل بأن الله غير موجود • ومع ذلك فان كل مفكر من المفكرين الملحدين يعرض موقفه بنبرة فريدة • وفويرباخ يدين المطلق الهيجلى باسم النزعة الانسانية ، داعيا كل أنصار طريقتنا الحسية المتناهية فى الوجود الى ازالة الله بوصفه مبدأ محطما للتكامل • ويركز ماركس على التضـاد الضرورى بين الاعتقاد فى الله والتحكم الفعال فى قوى الطبيعة والمجتمع • وعند نيتشه تجتمع المضامين الأنطولوجية للنظرية التطورية بمجموعة باطنة تماما من القيم الأخلاقية بحيث يتخذ مذهب الألوهية هيئة المذهب اللاواقعى اللاأخلاقى فى أسـاسه • أما ديوى ومدرسـة النزعة الطبيعية الأمريكية فيقدمان أسبابا منهجية وميتافيزيقية لتحويل الاهتمام والطاقة عن أى مجال وهمى يقع فيما وراء الطبيعة ، والتركيز على مهام هذا العالم وأهدافه • وفيما عدا هذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة التى اخترناهـا للتحليل فى هذا الفصل ، ينبغى للمرء أن يعترف أيضا بما أسهم به فى هذه القضية المشتركة كل من كونت ، والجناح الالحادى من الوجودية ، والوضعية المنطقية•

١ ـ « تأنيس » فويرباخ للمطلق الهيجلى

أدخل هيجل ـ قبل وفاته بأعوام قلائل ـ فى عداد تلاميذه ببرلين شابا كان لاهوتيا سـابقا يدعى لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) • وكان فويرباخ قد تحول الى هيجل عام ١٨٢٤ حين خاب ظنه نتيجة لضروب التوفيق التى سعى اليهـا لاهوتيون من أمثـال شليرماخر ـ بين الحرية الانسانية والتبعية لله ، بين قوانين العقل ومطالب الايمان • ولم يستطع فويرباخ أن يجد ـ حتى عند زعيم المثالية الألمانية ـ حلا مرضيا لهذه التوترات • والواقع ، أنه كلما استمع الى هيجل وهو يتحدث عن تعينات الفكرة المطلقة فى الواقع الانسانى ، ازداد تعجبا عن كيفية التوفيق بين هذه النظرة المثالية للانسان ، وبين ما تقرره البيولوجيا والفزياء عن الانسان • وعن ذلك المزاج المتشكك العميق الذى تولد عن هذا المأزق وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى أنها أكثر تمشيا مع الروح العلمية فى

عن الانسان • ومن ذلك المزاج المتشكك العميق الذى تولد عن هذا المأزق ، وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى أنها أكثر تمشيا مع الروح العلمية فى القرن التاسع عشر ، وان تكن لهذا السبب نفسه شديدة الانتقاد أيضا للاهوت المسيحى والفلسفة الهيجلية •

وانتج فويرباخ فى الفترة القصيرة التى تمتد بين عامى ١٨٣٩ و ١٨٤٣ أربعة مؤلفات رئيسية تحدد موقفه من المسيحية ومن الهيجلية ، وتشق فى الوقت نفسه طريقا جديدا للفلسفة فى عصر علمى (٢) • وقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمى الى موقف يجمع بين النزعة الانسانية والنزعة الطبيعية ؛ ولكنه أضاف شرطا لفتح الطريق أمام النزعة الانسانية الطبيعية هو ازالة اله المسيحية ومطلق هيجل • والى طريقة فويرباخ فى وضع مشكلة العقل والطبيعة يرجع السبب الرئيسى الذى جعل من الالحاد سمة مميزة لكثير من النزعات الانسانية والطبيعية خلال الأعوام المائة الماضية • ومع ان هذه السمة السلبية المميزة قد اخذت بالاجماع فى نهاية الأمر على أنها نقطة بدء صحيحة ، بل بداية لا يتطرق اليها الشك ، الا أنها كانت تعتمد فى صياغتها الأصلية اعتمادا وثيقا على مجموعة خاصة من الصعوبات العقلية التى توارثها الجيل الأول من الهيجليين سواء من اليسار أو من اليمين •

ويتقدم فويرباخ بقضية تاريخية هى أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هى « تأنيس الاله » • فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الانسانى ، ومذهب شمول الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة ؛ والمذهب التجريبى يحكم على الله بمعيار النزعة العملية فى الانسان ؛ وتنظر المثالية الى الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحى واحد • ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه « التأنيسى » ، ولكنه يفتقر لسوء الحظ الى الشجاعة التى تدفعه الى النتيجة المحتومة التى تتألف من رد كل ما هو فوق الانسان الى الانسان ، وكل ما هو فوق الطبيعة الى الطبيعة ، وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول الى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلقة • ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هى « تأنيس » و « تطبيع » naturalization الروح المطلقة ، بصورة تامة •

وتنفيـذا لهذا المشروع ، يقبل فويرباخ موقف هيجـل الى حد معين ، ثم يقلب العلاقات الجدلية التى سلم بها مؤقتا ، فهو لا يستغنى مثلا عن قبول دعوى هيجل بأنه ذروة تاريخ فلسفة فى الله بأكملها • فمن خلال هذا القبول اللبق (الذى يتابعه عليه بعض أنصار الالحاد) ، يستطيع فويرباخ أن يتجنب مشكلة عويصة هى مشكلة التعدد الفلسفى من جانب المواقف التى تدعى مقاومة الاندماج فى المذهب الهيجلى ، وبالتالى يستطيع أن ينظر الى نقده لهيجل بوصفه نقدا حاسما لكل طريقة أخرى فى النظر الى الله والانســان والطبيعة • وثمة قضية أخرى يحرص فيها حرصا شديدا على قبول التدليل الهيجلى بوصفه منتجا ، وأعنى بها قضية العلاقة بين الله والروح المطلقة ، ذلك أن قبول هويتها الأساسية يمكن فويرباخ من أن يلحق بمذهب الألوهية وبكل شكل من أشكال المسيحية ، المثالب التى سوف يشير اليها فى نظرية المثالية المطلقة •

فاذا افترضــنا أن المضمون فى كل من مذهب الألوهية وفلســفة الروح المطلقة شىء واحد ، لزم عن ذلك أن « سر الفلسفة النظرية هو اللاهوت (٣) ». وهذه الهوية تعنى — بين يدى هيجـل — أن نظرية الله مـا هى الا مرحلة تمهيدية للنظرية المتحكمة : نظرية الروح المطلقة ؛ ولكنها فى الصورة التى يخلعها عليها فويرباخ — تعنى أن هناك على العكس من ذلك اعتمادا جوهريا لنظرية المطلق على الله • وليس المذهب الهيجلى — من الناحيتين التاريخية والتكوينية genetic — أكثر من الملاذ النهائى ، والسند العقلى لمذهب الألوهية ، وللاهوت المسيحى ، أو هو آخر محاولة عظيمة لاستعادة العقيدة المسيحية تحت قناع فلسفى • ومع أن هيجل يفلح فى ازالة الانفصال بين « واحد » الأفلاطونية المحدثة ، وبين العلو الشخصى للاله المسيحى ، الا أنه لا يكف عن محاولة ابتلاع المتناهى فى اللامتناهى ، والانســـانى فى طبيعة روحية فائقة على الانسان • واذا كان هيجل يحط من شأن الزمان والتاريخ والوجود الحسى ، فما ذلك الا علامة على الأصل اللاهوتى الذى يفسد تفكيره •

من الجلى اذن أنه لا محيد عن انتقال بؤرة النقد من المطلق الفلسفى الى الاله اللاهوتى ، والى أساسه فى الاحتياجات الانسانية ، تمشيا مع مبدأ فويرباخ التكميلى وهو أن « سر اللاهوت هو علم الانسان (الأنثروبولوجيا) ».

وهنا يستخدم المنهج النفسانى التكوينى (أو النشوئى النفسانى psychogenetic) ليحطم ما يدعيه اللاهوت المسيحى والفلسفة الألوهية (ويطلق عليهما مجتمعين دائما اسم « اللاهوت ») من أنهما يهتمان بالواقع المستقل . والمنهج النفسانى التكوينى وسيلة فنية لارجاع نظرية الله الى دوافع معينة فى الطبيعة الانسانية نفسها • ويعتقد العقل الألوهى أنه يتناول المجال الواقعى على حين أنه لا يفعل أكثر من تجسيد التطلعات والصور الانسانية التى تؤلف نسيج الدين تجسيدا موضوعيا • وهكذا يجرى فويرباخ احالة مزدوجة : الاحالة الأولى هى رد المثالية المطلقة الى مذهب الألوهية ، والثانية رد مذهب الألوهية الى ميولنا الدينية الذاتية • ورأيه هو أن التفكير النظرى فى الله أو فى الروح المطلقة لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية ، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه « أقنمة » hypostasization لتلك الرغبات •

ويحاول فويرباخ فى بحثه عن ماهية الدين ـ أن يلقى ضوءا على العملية الذهنية التى تقدم المضمون الكامل لنظرية الله • وهو يعترف بأن هيجل كان اول من اضاء الطريق بوهج ساطع حين شرح أدلة وجود الله على أساس السمو الدينى للروح • وكانت بذرة النزعة الانسانية الملحدة كامنة فى الفلسفة الهيجلية من حيث انها بقيت مزدوجة الدلالة ـ على نحو غريب ـ فيما يتعلق بطبيعة الفكر الخالص ، أو الروح التى ينطوى عليها الاستدلال الألوهى والتطلع الدينى • وعلى الرغم من أن هيجل نفسه كان يصر على تجاوز الانسان فى السير نحو الروح المطلقة الواعية بذاتها ، الا أنه كان يشير أيضا الى التطور التاريخى بوصفه تجلية لماهية الانسانية وحريتها ، ومحققا لطبيعة الانسان الالهية الكلية • والواقع أن فويرباخ يجدد المضمون الأنثروبولوجى للحياة الروحى والتاريخى بالغاء اشارته الى أى شىء يقوم وراء الماهية الانسانية •

« فاذا قالت الفلسفة الهيجلية القديمة اذن : « العقل هو وحده الحقيقى والموجود فعلا » قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك : « الانسانى هو وحده الحقيقى والموجود الفعلى » • لأن ما هو انسانى هو وحده العقل : الانسان مقياس العقل •• و(المطلق) بالنسبة للانسان هو طبيعته الخاصة»(٤) .

وسيتعلم ماركس من فويرباخ درس التوحيد لا بين ذروة الوعى الذاتى والروح المطلقة ، بل بين هذه الذروة والوعى الاجتماعى للبشر • ذلك ان الطبيعة الانسانية لم تخلق للاندراج فى سياق اغنى منها ، بل هى بالنسبة لفويرباخ الكائن الأعلى تحققا فى الوجود ens realiasimum ، اى اعلى ما يمكن ان يصل اليه الوجود ، وأصلب قاعدة لكل تفلسف •

يستطيع فويرباخ اذن بهذا المعيار ، أن يفسر الدين والله بالرجوع الى الطبيعة الانسانية وميولها ؛ فاذن ما يميز الانسان عن الحيوان هو قدرته على أن يدرك بتفكيره ، لا الفرد وحده ، بل النوع بأكمله • وعقل الانسان ملىء بطبيعته الجوهرية الخاصة الى درجة انتهت به الى اعتبار نفسه كائنا لامتناهيا • فاذا عرف الدين بأنه الوعى باللامتناهى ، أمكننا أن نفهم ذلك بوصفه ادراكا للانهائية وجود الانسان الجوهرى الخاص • غير أن العقل الدينى لا يرى فى البداية أن موضوع عبادته هو ماهية الانسان اللامحدودة . « الانسان يبدأ بأن يرى طبيعته وكأنها « خارج » نفسه قبل أن يجدها فى نفسه • وفى الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر » (٥) • وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة فى النظر الى الماهية الانسانية وكأنها كائن آخر • فهو المثل الأعلى للماهية الانسانية التى نجردها من أفراد التجربة ، ثم نعزلها كرصيد حقيقى لكل صفات الطبيعة الانسانية وكمالاتها. والدين هو عملية اسقاط وجودنا الجوهرى على مجال الألوهية المثالى ثم العودة الى اذلال أنفسنا امام ماهيتنا الخاصة التى أحلناها الى موضوع • والواقع أن الناس فى عبادتهم لله ، يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورا اليها من مسافة مثالية •

ومن هذا التحليل يستخلص فويرباخ هذه النتيجة المتناقضة ظاهريا : وهى أن العقل الدينى الذى يبلغ أقصى حالات الوعى بذاته ينبغى أن يكون ملحدا • فالانسان هو لنفسه الاله الحقيقى الوحيد "Homo Homini Deus" • وما ان ينفذ الانسان الى دلالة الدين الحقيقية ، حتى يستطيع الاستغناء عن الاله ، أو عن الروح المطلقة ، ويكرس نفسه لتحقيق امكانيات وجوده الجوهرى الخاص • والسبب الوحيد الذى يدفعه الى تقسيم

وجوده الى الفرد التجريبي والى الحد المثالي الأقصى هو أن كمالات الطبيعة الانسانية محفوفة بالمكاره نتيجة للظروف العقلية في الطبيعة والمجتمع . وتؤدى به تعاسات الوجود العقلي الى الحنين الى حالة أكمل ، والى تصور هذه الحالة على انها ماهيـة مثالية ، وأخيرا الى تجسـيد هذه الماهيـة على هيئة اله لامتناه قائم بذاته .

وقد أراد فويرباخ ان يجرى عملية جراحية أخلاقية دقيقـة لاستئصال فكرة الله ، واستبقاء الموقف الديني من حيث انه يركز عقولنا على كمالات الطبيعة الانسانية . وأراد ايضا بعد ان كشف عن الطابع الوهمي للاله وللروح المطلقة أن يحصر الدين داخـل الاطار الالحادى . ويعـد فويرباخ - جنبا الى جنب مع المفـكر الوضعي الفرنسي اوجست كونت - رائدا في الدعوة الى دين انساني واجتماعي خالص يخلو من الله . والمعنى الصحيح للدين (ما دام قد أصبح انسانيا صرفا) ، هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة « الأنا والأنت » ، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطني الخالص من الحب المتبادل والمشاركة في طبيعة جوهرية واحدة .

ويعتمد تقويم نقـد فويرباخ الى حـد كبير على نظرة المرء الى هيجل ، كما تتوقف اعادة بنـاء الدين على أسـاس الحادى على صـحة الافتراضين التمهيديين اللذين وضـعهما فويرباخ وهمـا : أن الفلسفة الهيجلية تجب الفلسفات السابقة عليها جميعا ، وأن الروح المطلقة عند هيجل هي والله شيء واحد من حيث المضمون . وقبول هاتين المقدمتين التاريخيتين المشكوك فيهما هما اللتـان مكنتا فويرباخ من استنتاج اسـتحالة التوفيق بين الله وبين نزعة انسانية أو طبيعية اكتمل تطورها .

واننا لنلمس الدافع الى اتهام فويرباخ بنزعة مضادة للانسانية في قوله المأثور : « لاثراء الاله ينبغي للانسان أن يكون فقيرا ، ولكي يكون الاله كل شيء لامندوحة عن أن يكون الانسان لاشيئا » (٦) . فمن المسلم به أن مذهب الألوهية لا يستطيع أن يربط بين اللامتناهي والمتناهي الا على سبيل

التضـاد أو الخصومة المتبادلة ، أعنى بطريقة لا يتم فيها تمجيـد الطبيعة الالهية الا على حســـاب الطبيعة الانســـانية • وهذه النتيجة تلزم حقا عن ديالكتيك هيجل فى النسبى والمطلق ـ حينما يؤخذ ما هو نسبى فى حد ذاته ومن حيث هوية تقاوم المطلق ـ كما تلزم أيضا عن نظرية الاغتراب الدينى • بيـد أن ما من نظـرية من هاتين النظريتين يمكن أن تتطـابق مع النظرة الألوهية الى الانسان والله • وحيثما ربطنـا بين الكائن اللامتنـاهى والكائنات المتناهية برابطة العلية على هيئة الخالق والمخلوق بدلا من الرابطة الديالكتيكية بين المطلق والنسبى ، لم تعد العلاقة علاقة خصومة أو تنافر ، بل علاقة طرق متباينة لتحقيق فعل الوجود وبعض كمالات الوجود الفعلية الأخرى • ولا يتجلى وجود الله الفعلى فى أن نسحب شيئا من الانسـان ، وانما فى أن تضفى على الانســـان وجوده الفعلى المتميز • والعلاقة بينهما ليست علاقة الايجاب ضد السلب بل الفعليات المتباينة الخاصة بالموجودات المرتبطة برابطة العلية •

ومن العجيب حقا أن يستشـــهد فويرباخ بعبارة شـهيرة من المجمع اللاترانى (*) الرابع المنعقد سنة ١٢١٥ معناها انه أيا كان التشابه بين الخالق والمخلوق عظيمـــا ، فان اختلافهما أعظم • بيـــد أن هذا لا يعنى أن الكائنات المتناهية تخلو من كل كمالات فعلية ، أو أنها تفتقر كلية الى اى تماثل مع الله • وانما المقصود من هذه العبارة هو أن التفرقة بين العلة الأولى ومعلولاتها لا تنمحى أبدا بالتشـــابه القائم بينهما ، لأن وجود الله لا علة له ، على حين توجد الأشياء المتناهية دائما على نحو معلول مشتق وتقوم الاختلافات بين الله والانسان على نفس الكمال الذى يتشابهان فيه ، أعنى على وجودهما الفعلى بحيث تظل العلاقة بينهما علاقة علية وتماثل • وهـذا

(*) نسبة الى قصر قديم فى روما اتخذه البابوات مقرا لهم زهاء عشرة قرون ، وشيدت فيه كنيسة القديس يوحنا اللاترانى أثناء حكم القديس قسطنطين، فهى احدى الكنائس البابوية الخمس فى روما• وتعرف المعاهدة التى تمت بين البابا والحكومة الايطالية سنة ١٩٢٩ بشأن انشاء مدينة الفاتيكان بمعاهدة اللاترانية ـ وقد عقدت خمسة مجالس مسكونية فى تلك الكنيسة فى أعوام ١١٢٣ ـ ١١٣٩ ـ ١١٧٩ ـ ١٢١٥ ، ١٥١٢ ـ ١٥١٧ •

[المترجم]

الاحتفاظ الدائم بالتشـابه والتباين بين الله والانسان فيما يتعلق بكمالهما الفعلى هو الذى مكن مذهب الألوهية من تجنب ذلك الاختيار القاسى بصدد الدفاع عن كرامة الانسان ـ بين الهوية الديالكتيكية التى وضعها هيجل بين الانسان وحياة المطلق ، أو بين ما فعله فويرباخ من اضفاء طابع المطلق على الماهية الانسانية ، وتحطيم الارتباط باله متعال • ولقد عبر «جون دون» John Donne تعبيرا يجسد الدفاع الألوهى والمسيحى عن تكامل الانسان وجدارته دون التضحية سـواء بطريقتنا المتناهيـة الباطنـة فى الوجـود أو برجوعنا الى الاله الشخصى ـ فقال :

« ليس الانسان مخلوقا مكملا لشىء ، ولكنه مخلوق كلى • وهـو ليس واحدا ، بل جميعا • وهو ليس جزءا من العالم بل هو العالم نفسه ، بل هو سبب وجود العالم فى المرتبة الثانية بعد مجد الله • ولكن لا ينبغى أن نحدد هنا هذا الاعتبار من أن الانسان شىء مـا ، شىء عظيم ، ومخلوق نبيـل ، اذا أشرنا الى غايته والى اعتمامه بالله ، والى رجوعه الى السماء ؛ بيد أننا لو نظرنا الى الانســان بطريقته الخاصة ، ومن حيث وجوده بين النـاس ، لرأينا أنه ليس عدما وأنه ليس عاجزا عن مساعدة الانسان ، أو انه ليس صالحا لأن يثق به الانسان • فانه حتى فى هذا المقام ، جعل الله الانسان الها لنفسه ، وجعل انسانا واحدا يستطيع أن يؤدى لغيره ما يؤديه الله » (٧) •

هناك اذن طابع مقدس يميز الشخص الانسانى ، والعلاقات الاجتماعية الانسانية منظورا اليها فى أبعادها المتناهية الزمانية ، وكذلك من حيث صلتها بالله ، وهكذا يستطيع « جون دون » أن يستخدم نفس الجملة « الانسان اله نفسه » استخداما يصحح فى وقت واحد عبارة هوبس القائلة « الانسان ذئب لأخيه الانسان » ، ويجعل لجوء فويرباخ الى المذهب المضاد للألوهية غير ضرورى ، على أسس انسانية • وعلينا فى الحقبة التالية على داروين أن نفحص علاقة الانسان بالطبيعة فحصا أدق ، غير أن هذا لا يفسد ما ذهب اليه «دون» عن الأساس الالهى لرسالة الانسان الدنيوية وكرامته •

ويجدر بنا فى هذا المقـام أن نفحص المعـانى المختلفة التى يدعى بها

فويرباخ أن الانسان مطلق ولامتناه بطبيعته • فهو يحتج بأنه اذا كان التناهي مجرد تورية عن العدم ، لكان الانسان في هذه الحالة لامتناهيا • هذه الحجة الشرطية تقوم ضد الديالكتيك الهيجلي عن التناهي ؛ أما خارج هذا السياق الضيق ، فان النتيجة المعتمدة الوحيـدة التي يمكن استخلاصـها هي أن الانسان ليس عدما ، أو مجرد ظاهر في ذاته ، وبالتالي ، فان وجوده فعلي قائم بذاته وليس مرحلة داخل الروح المطلقة •

ويصف فويرباخ الانسان أحيانا بأنه مطلق ـ امتدادا لتفكير سابق ـ بمعنى أنه غير قابل للاستنباط جدليا من مبدأ آخر ، أو انه ليس مجرد أداة لفاعل محيط بكل شيء • فنحن ندرك أن قوانا الانسانية كمالات وأن أفعالنا تسهم في رفاهتنا الخاصة • وهذا في أساسه احتجاج على أي استنباط عقلي للانسان من الله ، وضـد كل واحدية مثالية عن الفعل • وهـذا الاحتجاج والدفاع الذي قدمه فويرباخ أمران يشارك فيهما مذهب واقعي في الألوهية ، يرفض أيضا قابلية الموجودات المتناهية للاستنباط deducibility ، وطابعها الأداتي الذي يحط من مكانتها • بيد أن فويرباخ يعتقد أن هذه النتائج تنبع بالضرورة عن أي نمط من أنماط الفلسفة الألوهية ومن الدين • « لا يعرف الدين في حد ذاته ـ اذا لم تدنسه أية عناصر اجنبية ـ شيئا عن وجود العلل الثانوية ـ بل على النقيض من ذلك ، هذه العلل حجر عثرة في سبيله ، لأن عالم العلل الثانوية والعالم المحسوس ، والطبيعة ، هي ـ على وجه الدقة ـ ما يفصل الانسان عن الله ••• فالله وحده هو العلة ، وهو وحده الكائن الفاعل الكافي » (٧) • وهذا الوصف تعميم ينقصه الحذر ـ يقع فيه فويرباخ نتيجة لاطلاعه في موضوع النزاع اللاهوتي حول توافق الله مع العالم ، وخاصة في نقد بيل لمبرانش ؛ ذلك أن انكار كفاية العلل الثانوية يميز مذهب المناسبات occasionalism (*) عند ملبرانش ، وهو المذهب الذي ينظر الى الله والانسان بوصفهما متنافسين على ادعاء امتياز الفاعلية والقدرة العليتين •

(*) مذهب المناسـبات هو المذهب القـائل بأن المخلوقات وأفعـالها « مناسـبات » لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق (راجع المعجم الفلسفي ليوسف كرم و د • مراد وهبه ، ويوسف شلالة ـ القاهرة ـ ١٩٦٦) •

وتقف العلل الثانوية حجر عثرة فى سبيل مذهبين : مذهب المناسبات والمذهب الانسانى الملحد ، لأن كلا منهما لا يحتمل وجود فاعلين يقومون بدور العلة الحقيقية ويعتمدون على الله فى الوقت نفسه اعتمادا حقيقياً · ومع ذلك فهـذا التأكيد المزدوج هو مـا يقوم به — فى وضـــوح — المذهب الواقعى فى الألوهية · وهذا التناول الألوهى لا يعامل العلل الطبيعية والفاعلية الانســانية على أنهما حوائل ، بل على أنهما مظاهر لســخاء العلة الأولى · ولـما كان مذهب العلية الثانوية يتمسك بالقوة الباطنة للفاعلين المتناهين وكمالهم دون أن يكون مرغما على اضفاء الطابع المطلق عليهم ، فانه يقدم وسيلة لتجريد النزعة الانسانية الطبيعية من مضمونها الالحادى ، وللمحافظة على احساسها بالكرامة الانسانية ·

ويقدم فويرباخ عدة أسباب لخلعه نوعا من اللامتناهى على الانســان ، فهو يكاد يردد حرفيا الصيغة الأرسطية القائلة بأن العقل الانسانى يستطيع بطريقة ما أن يصبح الأشياء جميعا من خلال اتحاد معرفى · والانسان لامتناه وكلى ، بمعنى أنه قادر على مضاعفة معرفته الى غير حد ، هذه المعرفة التى لا تتقيد تماما بحدود الاحساس الأصلية · بيد أن هذا الانفتاح للعقل على حقائق جديدة لا يبرر استدلال فويرباخ على أن ادراكنا للمتناهى هو مجرد ادراك لطبيعتنا اللامتناهية · فذلك النوع من اللامتناهى الملائم لنا هو لاتناهى القدرة والصيرورة ، وليس لاتناهى الوجود الفعلى الكامل الذى ينتمى الى الله بوصفه هدف بحثنا الدينى ، وموضوع عبادتنا · ويغالط فويرباخ ، فيستدل من أن الانسان هو الحيوان المتدين الوحيد ، وأنه يتخذ من الله موضوعا له ، على أن « الله ما هو الا تجسيد للطبيعة الانسانية فى طموحها الى الـكمال · ويعقد فويرباخ المقارنة بين الله ، وبين الموضــوع الصحيح لأى قدرة انسانية فلا ينتج عن هذه المقارنة الا أن الله يستبقى وجوده الفعلى ، ويخصص — بدلا من أن يوضح طبيعة عقلنا · وان ما يميزنا عن الحيوانات الأخرى هو قدرة عقلنا ، وارادتنا فى البحث عن الله اللامتناهى ، بيد أن هذا يختلف عن بناء طبيعتنا لتصبح كائنا لامتناهيا فى كماله الفعلى ·

وفى محاولة يائسة لاستبعاد أن يكون عقلنا متجها نحو حقيقة لامتناهية متميزة عن أنفسنا ، لا يتورع فويرباخ عن تخفيف نزعته الواقعية الأساسية

فى المعرفة • فهو يقترح ـ كمبدأ عام ـ أن يكون الموضوع الوحيد للعقل الانسانى هو طبيعته الذاتية الخاصة معالجة على نحو موضوعى • وفى هذه النظرة لا تكون الفلسفة الا « مونولوجا » للعقل ، فهى تتحدث عن طبيعة الانسان الخاصة ، لا عن الله اللامتناهى القائم بذاته • ولكن لما كان هذا المبدأ العام يقترب من المثالية ، ويقوض ما تبقى من هجوم فويرباخ الابستمولوجى على هيجل ، فانه يحتفظ فيه قليلا بملاحظة أننا نبدأ على الأقل بالتخيل الذاتى ، ثم ننتقل تدريجيا الى الأشياء الحسية الواقعية • وحتى اذا أمكن التغلب فى نهاية الأمر على النزعة الذاتية فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة المحسوسة ، فلن نجد مبدأ صارما حقا يمنعنا من مد معرفتنا الى ما وراء الطبيعة الانسانية والطبيعة المحسوسة لشىء من تاكيد وجود الله • وبقدر ما يهاجم فويرباخ المثالية ، مع تاكيده على معرفتنا بالوجود الحسى الحقيقى فى العالم الطبيعى ، بقدر ما يفتح ثغرة لمذهب فى الألوهية يقوم على أساس تجريبى ، أيا كان المظهر المميز الذى يبدو عليه هذا المذهب الألوهى لمفكر تدرب على النظر الى الله من منظار الجدل الهيجلى وحده •

ويدعم فويرباخ اتهامه لمذهب الألوهية بأنه نزعة مضادة للطبيعة ، بالاستعانة ببعض القضايا الميتافيزيقية الأساسية •

« الحقيقة ، والوجود الفعلى ، والحسية كلها شىء واحد • فالكائن الحسى هو وحده الوجود الحقيقى الفعلى •• والزمان والمكان هما الشكلان الوجوديان لكل وجود • فالوجود فى الزمان والمكان هو وحده الوجود •• وكل وجود واقعى ، أعنى كل وجود هو بالحقيقة كذلك ، يكون وجودا كيفيا متعينا (وبالتالى متناهيا) •• وما ليس له تأثير فى ، لا وجود له بالنسبة لى ••• واذا كان الله هو سلب كل ما هو متناه ، فمن المنطقى اذن أن يكون المتناهى أيضا سلبا لله » (٨) •

وللحصول على تعريفات الوجود بما هو موجود ، يضفى فويرباخ طابع المطلق على ملامح الانسان والطبيعة ، ويتخذ نقطة انطلاقه الفلسفية مما تنبئنا به الحواس عن العالم الطبيعى مستخدما هذه العبارة : « ينبغى

على الفلســــفة أن تتخذ الاحســــــــاس قائدا لها « (duce sensu philosophandum esse) شعارا له • والحواس تكشف لنا عن أن هذا العــالم متناه ، وزماني مــكاني ، وحسي ، وأنه مفتوح لعلاقاتنا الوجدانية والعملية • وهذه السمات تنتمي أساسا الى العالم الحسي ، وعلى هذا النحو تمدنا بمعيار الوجود الحقيقي • ولما كانت هذه السمات نفسها لا تحمل على الله ، نستطيع أن نستنتج من ذلك أنه على علاقة تضاد مع العالم المتناهي• وأنه لا يتمتع في الحقيقة بالوجود الواقعي • وعلى المرء أن يختار بين الطبيعة بوصفها حقيقة واقعة ، أو بين الله أو الروح المطلقة بوصفها حقيقة واقعة ، ولا مجال لاختيار الأمرين معا ، لأن أحدهما يستبعد الآخر تماما •

وهذه المحرجة قد فرضها على فويرباخ منهجه الخاص بتشييد فلســفة على أساس قضايا هيجلية معكوسة • فلأن هيجل يقول ان الروح المطلقة هي وحدها الموجودة فعلا ، وأنها منهمكة في العملية الزمانية ، يلتزم فويرباخ بما يناقض ذلك ، فيقول ان الوجود المتناهي المتطور زمانيا هو وحده الموجود الفعلي • ويتمسك ـ مخالفا مذهب الألوهية ـ بلاتناهي الانسان ، ولكنه يتمسك ـ ضد هيجل ـ بأن الوجود المتناهي هو الحقيقة الواقعة الوحيدة • وأيا كان الأمر ، فان الرأي المعتدل الذي توصي به تجربتنا هو أن الانسان كائن متناه يتمتع بقدرة غير محدودة لاكتساب المعرفة ، وبرغبة للاتحاد بالكائن اللامتناهي •

ويجد فويرباخ مشقة في تجنب المغالاة ، لأنه يسمح لفكره بأن يتقدم على طريقة اضفاء طابع المطلق على كل ما يخصص له الديالكتيك الهيجلي وظيفة ثانوية • فهو لا يدرك الفرق بين الدفاع عن حقيقة الأشياء المتناهية باثبات أنها « ليست » لحظات في النمو الديالكتيكي للروح المطلقة ، وبين أن يفصــل ذلك ، بأن يجعلها المضمون المطلق الوحيــد للوجود • فهذا الاجراء الأخير مثل على مغالطة التعريف بالحمل الأصلي initial predication ؛ ولأن الأشياء الواقعية التي نعرفها أصلا عن طريق الاحساس متناهية ، وقائمة في المكان والزمان ، يعرف الوجود الفعلي بأنه يتألف من الكائنات المتناهية القائمة في الزمان والمكان فحسب • أما أن يكون لكل الأشياء الواقعية

المعروفة هذه الملامح ، فامر لا يمكن تحديده بمعرفتنا الأولية بالعالم ، بل بنتيجة بحثنا العلى • وفى هذه القضية المتعلقة بالتعميم الميتافيزيقى يسمح فويرباخ لنفسه بالتشتت نتيجة لحرصه على أن الطريقة الوحيدة للمحافظة على تكامل العالم موضوع التجربة المباشرة هى أن تجعله مطلقا مضادا لروح الهيجلية المطلقة •

وهناك سمة أخيرة لتفكير فويرباخ ذات دلالة كبيرة فى انتشار الالحاد ، وأعنى بها استغلاله لوجهين من وجوه المذهب التجريبى • فهو يسعى الى تحويل انتباه الفلسفة من المثالية واللاهوت الى المذهب التجريبى والعلوم الطبيعية • وهذا التحويل يفسر وجهين من حجته الالحادية : تناولها النفسانى ، وميلها العملى • فهو يرحب بعلم النفس انسياقا وراء التقليد الذى وضعه هيوم — بوصفه العلم الكلى الأول الذى تعد الميتافيزيقا تجسيدا خفيا له • وهذه الصبغة النفسانية للميتافيزيقا تؤدى بفويرباخ الى احالة مشكلة الله الى مشكلة النشأة النفسية لفكرة الله • وهذه الصبغة نفسها تكمن وراء تعريفه للوجود الواقعى فى حدود السمات المميزة للموضوعات المباشرة فى تجربتنا • بل يحاول فويرباخ أن يقلب احساس الفنان القوى بحقيقة عالمنا الحسى المتناهى الى المبدأ الميتافيزيقى القائل بأن العالم هو النوع الفعلى الوحيد من الوجود ، وأن الله الروحى اللامتناهى يتنافى مع الأشياء الطبيعية ومع موقفنا الجمالى منها •

أما فيما يتعلق بالتوجيه العملى للمذهب التجريبى ، فانه يمده بحجة اضافية تؤيد الالحاد • فيلاحظ بالاشارة الى تركيز حياتنا العملية العادية ، والتحليل التجريبى على العالم المتناهى — يلاحظ أن :

« المذهب التجريبى — نظريا وعمليا — لا يرفض الوجود بالنسبة الى الله ، أعنى الوجود الميت اللامتميز ، ولكنه ينكر عليه الوجود الذى يثبت نفسه بوصفه وجودا : أعنى الوجود الحيوى الايجابى الفعال • فهو يعترف بالله ، ولكنه ينكر جميع النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الاعتراف • وهذا المذهب يعارض اللاهوت، ويتخلى عنه ، بيد أن ذلك لا يتم على أسس

نظرية بل نتيجة لمعارضة ونبذ موضوعات اللاهوت بدافع من شعور قائم ناشيء عن لاواقعيتها ··· والواقع أن من يركز عقله وقلبه على ما هو مادى محسوس ، يرفض اضفاء الواقعية على ما هو فوق الحس ؛ لأنه وحده الموجود الفعلى ـ على الأقل بالنسبة للانسان ـ ذلك الذى يكون موضوعا لنشاط حقيقى فعال » (٩) ٠

ويدلل فويرباخ بأن التصديق النظرى سواء أكان برهانيا أم احتماليا ـ الذى منحه بعض الفلاسفة التجريبيين آنفا لوجود الله ـ تصديق شاحب لاواقعى ، ويتنافى مع معيارهم الفعال للوجود ٠ ونحن نطلب عادة من أى واقع له معنى ـ فى المجال النظرى ـ ان تكون له بعض النتائج الايجابية العملية بالنسبة الينا ، وبالنسبة للعالم ٠ وبالمثل نحن نكرس حياتنا النشطة للأشياء التى نعتقد أنها واقعية وجديرة بالسعى وراءها ٠ غير ان تأكيد وجود الله ـ على هذين التفسيرين ـ لا أساس له ، وينبغى أن يسحب خضوعا لحكم الاتساق والأمانة ٠

ومن الممكن ان يؤخذ تدليل فويرباخ فى هذا المجال بالمعنى المبتذل ، أى بأنه ينبغى للملحد العملى ان تكون لديه الشجاعة التى تتفق مع اعتقاده الفعلى ، فيرفض أن يمنح تصديقه العقلى بكائن روحى يناقض حقيقته بكل قرار عملى يتخذه ؛ ومن الممكن ان يؤخذ أيضا ـ على نحو أكثر دلالة من الناحية الفلسفية بمعنى أن الأحكام الوجودية تعتمد تمام الاعتماد على اكتشاف النتائج العملية التى تلزم عن التسليم بكائن ما ، وأنه ينبغى انكار وجود الله للافتقار الى مثل هذه النتائج الملحوظة ٠ وبهذا التفسير الأخير ، يسبق فويرباخ المفهوم البرجماتى والاداتى للحقيقة ، وهو مفهوم يهيب به أيضا الملحدون من أصحاب النزعة الطبيعية ، وبعض المؤمنين باله متناه ٠

وفويرباخ على يقين من أن قلب الانسان يعتنق الالحاد ، وأن حياتنا العملية هى أساسا قصة « ضياع الانسان فى العالم (Verloren-sein -in-die-wlte-) (وهو موضوع كان غنيا بالايحاء عند الوجوديين) ٠ ومع ذلك فانه لا يثبت القضية موضوع البحث ، وهى أنه لابد للفلسفة العملية

من أن تبنى على الموقف التجريبى الموصوف على ذلك النحو ، وبالتالى ، فان الالتزام العملى فى الحياة يتنافى مع توجه حقيقى نحو الله • أما المشكلات المتعلقة بتوافق الأهداف المتناهية مع الايمان العملى الدائم بالله ، فتنشأ حتما بالنسبة لأى فلسفة عملية لا تسلم باستبعاد متبادل بينهما • بيد أن وجود مثل هذه المصاعب داخل تجربة الانسان التعددية للخيرات لا تعادل التضاد الجوهرى بين الله والقيم المتناهية • واهتمامنا بالمشروعات المتناهية والأشياء التى نستطيع التحكم فيها لا يحتاج الى استبعاد اعتراف حقيقى بالله بوصفه شخصا متعاليا لامتناهيا علينا أن نربط به حريتنا ـ من الناحية العملية ، حتى ولم يكن ثمة ما يدعو الى اخضاعه لتحكمنا • والقلب الذى يحكم عليه فويرباخ بأنه ملحد أساسا ، يستقر داخل صورة الماهية الانسانية التى أضفى هو عليها طابع المطلق ، ولا يستقر فى داخل الأشخاص المتناهين المجاهدين الذين يمكن أن تشمل حرياتهم العملية علاقتهم بالله •

٢ ـ نزعة الالحاد الاجتماعية عند ماركس

كان « فردريش انجلز » لا يزال يذكر التحمس الذى قوبل به ظهور كتاب فويرباخ « ماهية المسيحية » (١٨٤١) وبحوثه الأخرى ذات النزعة الطبيعية فى أوساط الهيجليين اليساريين ، وذلك حين شرع هو نفسه فى الكتابة عن هذا الموضوع سنة ١٨٨٨ ، أى بعد مرور أكثر من أربعين عاما على ظهور تلك المؤلفات • وقد وردت هذه البيانات البرنامجية فى اللحظة المناسبة حين كان انجلز فى حاجة الى شىء من الثقة العقلية بعد أن قطع صلته بتراثه الدينى ، وحين كان كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) يحتاج الى هداية حازمة تقوده الى نزعة انسانية طبيعية (١٠) • وكان ماركس يملك عقلا نظريا لعله أشد العقول نفاذا بين شباب الهيجليين فى أربعينيات القرن التاسع عشر • فسرعان ما استوعب حجج فويرباخ ضد الروح المطلقة ، وان يكن أمله قد خاب بنزعة سلفه الانسانية الدينية ، وبمفهومه العاطفى الغامض عن النشاط الاجتماعى • واستطاع ماركس أن يصل سريعا بموقفه الفلسفى الى النضج فى عدد من المخطوطات التى ألفها قبل عام ١٨٤٨ ،

اى قبل أن تستغرقه المشكلات الاقتصادية والمناورات السياسية فى حركة الشيوعية العالمية تمام الاستغراق • ومن رؤية الانسان المعروضة فى تلك المؤلفات المبكرة يتجه الماركسيون من كل صنف طلبا للالهام ، ومنها يستمدون نظرتهم الالحادية •

ولقد استمد ماركس مصادرة فكره الأولى من دراسته لأبيقور وفويرباخ وهيجل ، وهذه المصادرة هى : الاكتفاء الذاتى الدينامى للانسان — فى — الطبيعة (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen) واطلق على موقفه — فى شىء من اللامبالاة — اسم النزعة الانسانية الطبيعية، أو النزعة الطبيعية الانسانية معتمدا : اما على رغبته فى تأكيد احتواء النشاط والتطلع الانسانيين داخل الطبيعة المتناهية ، أو فى تأكيد الاسهام المتميز للذكاء والعمل الانسانيين فى المجال الطبيعى • وفى كلا التوكيدين يلتقى ما هو واقعى — على أى حال — بالمجموع العلاقى للانسان والطبيعة التقاء تاما • ولكى يضمن ماركس اتحادهما الدينامى واتجاه كل منهما نحو الآخر ، ألقى ضوءا ساطعا على وظيفة العمل الحاسمة ، فهو الوسيلة الرئيسية لتانيس الطبيعة ، وتطبيع الانسان أيضا • وأشار ماركس الى قدرة العمل على التحويل فى التاريخ ، كدليل عينى ملموس على الاكتفاء الذاتى المتناهى• فالانسان يصبح انسانا اجتماعيا من خلال عمله مع الآخرين ، وفى بيئة طبيعية ، « وهنا ، لأول مرة ، يصبح وجوده الطبيعى هو وجوده الانسانى ، وتصبح الطبيعة انسانية بالنسبة اليه • وهكذا يكون المجتمع هو الوحدة الجوهرية الكاملة التى تتألف من الانسان والطبيعة، والبعث الحقيقى للطبيعة والنزعة الطبيعية المحققة عن الانسان، والنزعة الانسانية المتحققة للطبيعة »(١١) • والمعنى الجدلى للتاريخ معنى باطن ودنيوى صرف، لأن جميع الثورات الاجتماعية تتجه فى نهاية الامر الى تحقيق الكل الاجتماعى الذى يتألف من الانسان — العامل — فى — الطبيعة • هذا اذن هو المطلق الجديد الذى قدمه ماركس ليحل مكان التحول الذى أراد به هيجل أن يصرف الانسان نحو الروح اللامتناهية ، وليكون وسيلة لصبغ نزعة فويرباخ الطبيعية بصبغة اجتماعية وتاريخية أكثر وضوحاً •

كان لزاما على ماركس ـ بعد أن اهتدى الى هذا المطلق الاجتماعي ـ أن يسعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية · وكان يتفق مع فويرباخ قلبا وقالبا على أنه بقدر ما يرفع الانسان من شأن الله بقدر ما يحط من شأن نفسه·الاله الذي يدينه ماركس هو الروح المطلقة الهيجلية، تلك الروح التي أخذت على أنها الذات الحقيقية الوحيدة في الوجود · ففي هذه الحالة لن يكون الانسان والطبيعة أكثر من محمولين لهذه الذات الروحية الفريدة ، ويصبح عالم الأشياء الطبيعي ، والعلاقات الاجتماعية جميعا غير جوهري في حد ذاته ، بل عالما موضوعيا لا يعبر عن الروح المطلقة الا على نحو معزول · فاذا وحدنا بين كل ما هو موضوعي وبين هذه الحالة المعزولة ، كانت الطريقة الوحيدة أمام هذا الكائن المطلق لازالة هذا الانعزال هي تقويض المجال الموضوعي بأكمله · وتغلب الروح المطلقة الهيجلية على اغترابها الذاتي معناه الغاء كل معنى متميز في الوجود الحسي الطبيعي وفي العلاقات الموضوعية الاجتماعية · ومن ثم ، فقد أهاب ماركس بالتقوى التي يشعر بها الناس نحو الطبيعة ، وبتوقيرهم الانساني للانجازات الحضارية بوصفها أسبابا كافية للموقف الالحادي · وكان حكمه أنه من الآن فصاعدا لن يسلم بأي وجود الهي فيما وراء الطبيعة ، أو بأي مبدأ روحي متميز عن الذكاء والعمل الانساني الا صاحب النزعة الانسانية الذي لا يؤمن تمام الايمان بفكره ·

هذا النقد الموجه الى الله يستند الى مقدمتين مضمرتين : أن هيجل قد أحال نظرية الله برمتها الى جدله عن المطلق ، وأن فويرباخ قد أحال الله أو الروح المطلقة الى طريقة في عزل العقل الانساني والقوة الراغبة · وفي هذه الاحالة المزدوجة يندس عرق انكار ماركس لله · أما مدى اعتماد موقفه الالحادي على الظروف العقلية السائدة في أربعينيات القرن التاسع عشر ، فأمر لم يعترف به دائما أولئك الذين يتخذون ماركس بدوره كنقطة انطلاق · وكثيرا ما يحذر ماركس من تبديد الطاقة في مهاجمة الله والدين ، لأنه ينظر الى النقد المضاد للألوهية على أنه اكتمل ـ من حيث المبدأ ـ على يدي فويرباخ · والمقصود من ملاحظاته عن الموضوع أن تكون مجرد

حواش على النص الرئيسي ، أو تعليقات على نقد اكتملت نقطة الرئيسية فعلا على يدى سلفه • ولم يشعر ماركس بأية حاجة الى تقييم جديد لله وللموقف الدينى لأنه كان يقبل عرض فويرباخ ونقده بوصفهما نهائيين فى هذا الموضوع • ونستطيع أن نقيس تأثير هذا الموقف التاريخى المحدد فى صحة موقع ماركس الالحادى بفحص آرائه عن أدلة وجود الله ، وعن الاغتراب الدينى •

ومن السمات البارزة فى ماركس ندرة اشاراته الى أدلة وجود الله ، اذ يتناولها ماركس رسميا فى موضوعين كلاهما ورد فى مخطوطاته المبكرة التى كتبها قبل أن ينصرف اهتمامه تماما الى نقد الاقتصاد السياسى • ففى ملاحظاته التى مهد بها لرسالته للدكتوراه ، يوجه عددا من الهجمات على البدعة السائدة ، وهى نسخة شلنج من مذهب الألوهية • ويستخدم فى هذا الهجوم — فى شيء من التلذذ الواضح — بعض عبارات شلنج المبكرة عن التنافر بين اله متعال واستقلال الانسان الأخلاقى وحريته • فاذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله الى أسس هيجلية ، كان ماركس متأهبا لابراز السمات الضعيفة فى الأدلة الهيجلية على وجود الله •

ويذكر ماركس — بوجه خاص — أربعة عوامل فاسدة فى تلك الأدلة • ويورد أولا ذلك العكس المتناقض ظاهريا للحجج الكونية : « فلقد عكس هيجل تماما تلك الحجج اللاهوتية ، أعنى أنه رفضها لكى يبررها » (١٢) • وعلى حين درج اللاهوتيون على التدليل من الوجود الواقعى للعالم العرضى الى الله ، يؤسس هيجل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة • هذا العكس لا يعيد الشباب الى الأدلة البعدية ، بل انه الضربة القاضية فى عصر يتعلم تقدير الأشياء العرضية المتناهية •

ثانيا : ان حجة هيجل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل لأن معناها : « كل ما أتمثله لنفسى هو تمثل فعلى لنفسى » • فاذا كان ما يؤثر به الانسان فى نفسه دليل على الحقيقة الموضوعية ، كان لأشد الآلهة الوثنية اغرابا

فى الخيال الحق فى ادعاء الوجود الحقيقى • والنوع الوحيد من الوجود الذى ينطوى عليه الدليل الوجودى هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف •

ثالثا : هذا الدليل الوجودى مجرد انعكاس للوعى الانسانى ، لان الشىء الوحيد الذى يوجد مباشرة على نحو ما ـ حين يتعلق الأمر بالفكر ـ هو تغيير فى عقل الانسان المفكر •

واخيرا يقول ماركس انه لو كان اعتراضه الثانى واعتراضه الثالث صحيحين ، فان الأدلة لا تثبت الا وجود جوانب من الوعى الانســـانى • « ان الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعى الانسانى الذاتى الجوهرى ، والتفسير المنطقى له » • وعلى هذا يستطيع المرء ـ بتعبير أدق ـ أن يسميها أدلة على عدم وجود الله ، لأن التحليـل يبين أنها ليست سوى اسقاطات وهمية لأفكار الانسان عن نفسه • ومن الممكن أن ننقدها بانكار انها تنطوى على أية اشارة الى كيانات وضعية متناهية • غير أن هذا معناه اثبات الله على أساس مافى الانسان والعالم من خواء ولا معقولية وشر ـ وهى طريقة فى الاســـتدلال لن يحتملها أى عقـل يعتنق النزعه الانســـانية أو الطبيعية •

ويعود ماركس فى « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (١٨٤٤) عودا مختصرا الى هذه القضية نفسها ، فيضيف نقدا خامسا • ويتعلق هذا النقد بالدليل العلى ، فى صورته التأليهية الشـــائعة • فالمؤمن بالله يتســـاءل : من الذى خلق الانسان الأول والطبيعة ككل ؟ ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال نفسها ، وبذلك يسبق التناول المستقل الذى قام به بعض الطبيعيين الأمريكيين من أمثال وودبريدج **Woodbridge** ولامبرخت **Lamprecht** .

« حين تتساءل عن خلق الطبيعة والانسان ، تجرد من الانسان والطبيعة. فأنت تفترض مقدما أنهما غير موجودين ، ومع ذلك تطلب منى أن أثبت لك أنهما موجودان • وانا أقول لك الآن : دعك من تجريدك هذا ، وعندئذ ستتخلى عن سؤالك • أما اذا تشبثت بتجريدك ، فعليك أن تتقبل النتائج. حين تفكر فى الانسان والطبيعة على أنهما غير موجودين ، اعتبر نفسك أيضا لا موجودا ، لأنك طبيعى وانسانى • فلا تفكر ولا تسألنى ، لأنك ما ان تفكر

وتسأل ، لن يكون لتجريدك من وجود الطبيعة والانسان أى معنى • أم لعلك انانى الى درجة أنك تضع كل شىء على أنه عدم وأنك وحدك الموجود ؟» (١٣)-

ومن ثم ، فان السؤال عن الله بوصفه العلة الأولى ينطوى على عملية انكار للذات تعفى الانسان من مسئولية الاجابة . ومشكله وجود الله مستحيلة الوضع فى حد ذاتها ، لأنها تستتبع اما اعدام السائل نفسه ، واما التنازل عن فعل التجريد ، وبالتالى اسكات السؤال عن العلة الأولى •

هذه الانتقادات تكفل لنا النفاذ الى الطريقة التى عرضت بها مشكلة الله نفسها لعقل ماركس • وقد كانت احاطته مباشرة بالحجة العلية كما وضعها عصر التنوير ، وبالأدلة الهيجلية • وكان على وعى أيضا بتحويل هيجل للحجة القائمة على الطابع العرضى للأشياء ، ولكنه أخفق فى الربط بين هذا « القلب » ، وبين تبعية الله للروح المطلقة عند هيجل ، وبالتالى فقد أخفق فى أن يرى أن قلب هيجل للاستدلال يستلزم حرفيا رفضا لمذهب الألوهية الخاص وعبادته • ولقد تجاهل ماركس – متفقا مع فويرباخ – القضية الرئيسية وهى : هل الله مرادف للروح المطلقة ؟ وهل يمكن استبدال أدلة مذهب الألوهية ومذهب الروح المطلقة بعضها بالآخر بعملية عكسية ؟ ومن ثم ، هل يمكن للمؤله الدقيق أن يؤسس نظرية عن الله على الأساس العادم نفسه المطلوب للدليل على الروح المطلقة ؟ ان تقويما جديدا ينبغى أن يؤكد التنافر بين مذهب الألوهية والنزعة المثالية عن المطلق ، وبالتالى يسمح بالاعتراف بنزعة طبيعية وبنزعة انسانية لا تجد كل منهما نفسها مرغمة على انكار الله كمصادرة أولى •

وكانت المجموعة الرئيسية من الاعتراضات الماركسية متعلقة بالدليل الوجودى ، اذ كان هذا الدليل يحتل مركز الصدارة فى الفلسفة الهيجلية • وقد تمرد ماركس – بحق – على الفكرة القائلة بأن وعى الانسان بذاته ينطوى على دلالة فحسب من حيث تقديمه للمادة اللازمة لتحقيق وعى مطلق • وأيد اهابة فويرباخ بالمسافة القائمة بين المفهوم الديالكتيكى للوجود وبين الكائنات الواقعية ، وكذلك بين تصور الروح المطلقة ووجودها الفعلى ، واستطاع بدفاعه عن طبيعة العقل الانسانى المتناهية غير القابلة للانعزال

وتكامل الأشـياء الحسـية العرضية ، أن يدمر الدليل الوجودى على الروح المطلقة تدميرا فعالا • أما أن هذا الدفاع لم يمد ماركس بمنظور جديد عن الله فمرجعه الى اخفاق المؤلهة المعاصرين فى فهم أن مذهب الألوهية القائم على العلية الكافية ومذهب الواحدية الجدلية يعطيان للعـالم المتناهى تقويمات متعارضة تعارضا حادا •

ولسوء الحظ ، لم يفصـل ذلك النوع الوحيـد من الحجة العلية المألوف لماركس شيئا لتوضيح هذا الموقف • فأية محاولة للتفكير فى أصل الكون المتناهى بالتقهقر الى الأجيال السابقة جيلا بعد جيل حتى يصل المرء الى اللحظة الأولى لخلق الطبيعة والانسان ، مآلها الفشل • فمثل هذا المشروع اليائس يقف موقف التضاد من الاستدلال الواقعى على العلة الكافية الأولى• وهذه الحجة الأخيرة لا تستخدم سلسلة من العلل مرتبة ترتيبا عرضيا وتكون سابقة فى الزمان على الأشياء الموجودة حاليا • ومن ثم ، فانها لا تستند على بداية زمانية للعالم ، كما أنها لا تتطلب ذلك العمل الفذ الذى يرمى الى تجسيد اللحظة الأولى للخلق • فنحن لا ندلل على بداية ، بل على تبعية كاملة حاضرة فى الوجود • ولا يحاول الاستدلال الواقعى تفسير مجموعة من الأحداث المتعاقبة فى الماضى المبهم ، بل تفسير شىء واقعى حاضر ، بمعنى أنه موجود وجودا متناهيا ، متغيرا ، ومحدثا للتغيير فى شىء آخر حاضر • ووجود الموجود المركب هنا والآن يتطلب عللا تفعل فى الوقت الحاضر بفضل اعتمادها على علة أولى موجودة فعلا ، وحاضرة تماما • وفيما يتعلق بالاستدلال العلى نطلق على الله اسم العلة « الأولى » ، من حيث وجوده المستقل ونشاطه ، لا من حيث اللحظة الأولى فى سلسلة زمانية •

وهذا المأزق الذى يقع فيه ماركس لا يتصل بدليل الوهى لا يقوم على انتقال الانسان بواسطة الخيال الى فجر الخليقة • وعلى الفرد المنخرط فى الاستدلال الواقعى على الله ، بدلا من الغاء نفسه ، أو الغـاء السؤال العلى ــ أن يضع هذا السؤال لأنه يتمثل أمام ذهنه الوجود الحاضر لنفسه ، وللأشياء المتناهية الأخرى الداخلية فى تجربته • وليس السؤال عن وجود الله ممكنا الا اذا وجد العقل السائل ، وحينئذ لا يكون هذا السؤال ممكنا فحسب ، بل أمرا لا محيد عنه بالنظر الى السمات المعطاة للانسان الموجود

وللكائنات الأخرى التي يألفها ألفا مباشرا • وتتوقف حقيقة القضية المتعلقة بوجود الله على الاحتفاظ بالموجود المتناهي في تكامل « وجوده » الخاص ، وعلى النفاذ الى المطلب الفعلي للعلة الأولى في « وجودها » الفعلي •

والغاء الموجود المتناهي معناه هدم بينة الاستدلال العلي على الله ، كما تعني تماما القضاء على الباحث في هذا الموضوع • مثل هذا الالغاء مطلوب في الدليل الديالكتيكي على الروح المطلقة نتيجة للهوة التي تفصل هذه الروح المطلقة عن الدليل العلي على وجود الله • فعلى حين أن بداية العالم المتناهي جزء جوهري من دليل مذهب الروح المطلقة ، يبقى السؤالان عن بداية من خلال الخلق وبداية من خلال اللحظة الزمانية الأولى متميزين أحدهما عن الآخر في الفلسفة الألوهية • كما أنهما تاليان لمشكلة وجود الله بوصفه علة أولى•

وحين يدعي ماركس أنه ينبغي للباحث « أن يكون هناك حيث تم خلق الانسان والكون » ، ينحرف عن الجادة لاقتناعه بجدل هيجل عن البداية ، وباستخدام فويرباخ الخاص جدا لكلمة «تجريد» (١٤) • فلقد أخذ فويرباخ أفلوطين وأبرقلس على أنهما نموذجان لكل تدليل الوهي، متجاهلا بهذا الخط التاريخي للنقد الألوهي الملح الموجه لهذه المدرسة لاخفاقها في تقدير الدلالة الوجودية لله • وفويرباخ يعتقد أن الوجد الديني الأفلوطيني ، أو صعود الواحد الى الواحد ، أمر لا يختلف عن الأدلة النظرية على وجود الله • ومن ثم فقد فسر فويرباخ مثل هذه الأدلة على أنها تتطلب «تجريدا» من الذات ، ومن العالم ، أو الغاء منتشيا للذات ، ولكل ما هو متناه ، للوصول الى الواحد الذي لا سبيل الى التعبير عنه•وكمزيد من الضمان على هذا التفسير ، أشار الى الاندماج الهيجلي بين الارتفاع بالروح واثبات المطلق ، وكذلك الى بحث المذهب المثالي عن بداية لم يسبق افتراضها للفلسفة • وعلى المرء أن يخلي العالم المتناهي الحسي من مضمونه كله ، لكي يبدأ مثل هذه البداية بالمطلق ، كما يتطلبها هيجل في منطقه وفي دليله الوجودي (الانطولوجي) على الروح المطلقة • وعلى هذا فان التجريد الذي يفرغ الموجود المتناهي من مضمونه شرط ضروري للوصول الى المطلق •

وبهذين المعنيين التاريخيين المحددين يقتضي الأمر حقا فعلا تفريغيا يقوم

به التجريد للاتصال على نحو عملي بالواحد الأفلوطيني الذى يكمن وراء الكينونة والوجود ، وللبدء بداية منهجية بالروح المطلقة الهيجلية . بيد أنه ما من واحدة من هاتين العمليتين يمكن أن نوحد بينها وبين ما يصنعه مذهب الألوهية الواقعى فى البرهنة على حقيقة القضية المتعلقة بوجود اله متعال . هذا البرهان عملية نظرية ، وليس اتحادا عمليا منتشيا ، انه المرحلة الأخيرة فى ميتافيزيقا عن الوجود الفعلى ، وليس بداية لم يسبق اليها افتراض ـ لمذهب الواحدية الروحية ، وهو يستبقى الوجود المتناهى فى فعليته الخاصة، بدلا من اذابته فى صعود نشوان او ديالكتيكى.ومن هنا فان المازق الماركسى القائم على نتائج الفعل التجريدى لا ينتسب انتسابا مناسبا الى البرهان على وجود الله بوصفه متميزا عن التسامى الى الواحد وعن ادراك المطلق لذاته.

أما فى موضوع الاغتراب الدينى فقد استعار ماركس الكثير من فويرباخ، ولكنه اظهر روحا اشد نقدية لم يظهرها فى مسألة وجود الله . ولم يكن راضيا عن محاولة فويرباخ للابقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين ، وعن تشبيهه لنوع انسانى من الدين يخلو من الله . واغلق ماركس ـ رأسيا ـ تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلنا أن كل ضرب من الموقف الدينى اغتراب لشطر من الماهية الانسانية ، وبالتالى فانه يسىء الى بنى الانسان .

وكان هذا التوسع فى معنى الاغتراب الدينى سببا فى وصف فلسفة ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة ، وأن طبيعتها antireligious المضادة للدين تنبع من الأساس المنهجى الذى يعارض التقنيم المجرد abstract hypostasization أكثر مما تنبع من التزام ميتافيزيقى بالوجود (١٥) . بيد أن المرء لا يستطيع أن يقول ان ماركس مضاد للدين أكثر منه ملحد ، مثلما يقول عن هيوم انه يعارض كل دين عملى متميز ، فى نفس الوقت الذى يعترف فيه باحتمال وجود الله . فماركس ملحد بهذا المعنى القاطع وهو انكاره للوجود الحقيقى لأى كائن كامل كمالا مطلقا ومتميز عن العالم المتناهى ، ولكنه يدخل الحاده فى سياق أوسع هو اعتراضه على الاغتراب الدينى ، وبالتالى فانه ليس ملحدا بسبب لا واقعية الله فحسب ، بل لأنه يرى أيضا أن التسليم بالله يعزل الانسان عن نفسه وعن الطبيعة .

وأقوى من ذلك ، ان ماركس ينظر الى الاعتقاد فى الله على أنه أكثر أنواع الاغتراب الدينى النظرى نموذجية ، وأشدها تطرفا ، ولهذا السبب فانه يخصه بهجومه • صحيح أنه يتهم أيضا فويرباخ وبرونو باور Bruno Bauer وأرنولد روجه Arnold Ruge وماكس شترنر Max Stirner وغيرهم من الهيجيليين الشبان لمشاركتهم فى الروح الدينية ، وان لم يعترف أى منهم بالله ؛ ومع ذلك لا يرجع هذا الى أن مسألة الله مسألة تافهة أو محايدة ، بل لأن ماركس يرى فى الماهية الانسانية عند فويرباخ ، وفى الوعى الذاتى عند باور ، وفى الوضع الانسانى عند روجه ، وفى الفرد الأنانى عند شترنر — يرى فى د ً كله ملامح الوهية مشوهة ، وبذور عبادة دينية لله • فالروح الدينية — كما يتمثلها عقل ماركس — لا تتميز بمنهج الاحالة الموضوعية المجردة فحسب ، بل تتميز أيضا بدرجات من القرابة مع الاله الدينى والروح المطلقة الهيجلية ، فلابد اذن أن يشمل النقد الماركسى للاغتراب الدينى — فى أكثر مواقفه تميزا — انكارا لله وللمطلق الذهب المثالى (الذى لم يفلح قط فى ابقائه متميزا) •

ولم يكن ماركس يرمى الى اعادة عرض كل من الحاد دولباك وفويرباخ ، بل كان نقده الرئيسى للالحاد الأول منصبا على طابعه السلبى الخالص ، ذلك أن دولباك صرف كثيرا من انتباهه الى اعتقاد الأولين فى الله ، وسمح لفكره أن يتحدد نتيجة لهذه المعارضة المتعينة الى درجة أن ماركس كان يشير الى الحاد دولباك بأنه مجرد اعتراف سلبى بالله • ولكنه كان من جهة أخرى يؤيد فويرباخ فى تناوله التكوينى (النشوئى) لفكرة الله ، غير أنه لم يكن راضيا عن اشارات سلفه الغامضة الى تعاسات الانسان الفردى ورغباته بوصفها الموطن الذى ولدت فيه فكرة الله • فلقد بحث ماركس عن أسباب أكثر تخصيصا وراء اسقاط الناس لمثلهم العليا فى عالم آخر ،ووجد هذه الأسباب فى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة فى الحياة • « لم ير فويرباخ اذن أن المزاج الدينى نفسه ما هو الا نتاج اجتماعى ، وأن الفرد المجرد الذى يقوم بتحليل ينتمى الى شكل معين من أشكال المجتمع • فكل حياة اجتماعية هى فى جوهرها حياة (عملية) • وكل الأسرار التى تدفع بالنظرية الى التصوف تجد حلها المعقول فى العمل الانسانى ، وفى فهم هذا العمل »(١٦) ويتغذى مذهب الألوهية وغيره من مظاهر الروح الدينية على الأوضاع

اللاانســانية للوجود الاقتصادى ، والاجتماعى ، والســياسى ، وعلى الرغبة العملية فى التخلص منهذه الأوضاع ، والبحث عنالسلام فى ملكوت يتحرر من تعاسات الحياة اليومية • والانسان يتورط فى الاغتراب الدينى وعبادة الله كاحتجاج على الطغيان الاجتماعى ، وعلى الاستخدام اللاانسانى للقــوة المادية • ومنهج النشوء الاجتماعى ــ لا النفسى ــ هو الذى يكشف أخيرا عن الدافع الأساسى الى تجسيد الاله وعبادته •

وعند هذه النقطة يندمج موقف ماركس المعادى للألوهية وللدين فىنقده للاقتصاد السياسى ، ويصبح تابعاً له • فهو يرسم موازاة دقيقة بين الدين والملكية الخاصة ، الأول يؤلف الاغتراب النظرى للانسان ، والثانى يكون اغترابه العملى ، أو انشقاقه مع واقعه الخاص • وهــذا النوع العملى من انفصال الانسان عن طبيعتــه الخاصــة ، وكونه أكثر اساسية وتأثيرا فى « التحليل النهائى » يؤلف احــدى القضــايا الرئيسية فى ماديه ماركس الجدلية والتاريخية • ولما كان مذهب الألوهية والدين ينتميان الى الاغتراب النظرى للانسان ، لم يكونا فى نظر ماركس ــ من القضايا الأوليــه غــير المشروطة •

ولا يذهب ماركس الى هذا القول ليخفف من معارضته للاله وللموقف الدينى ، لأنه ينظر الى استبعادهما بوصفه أمرا جوهريا لأية حركة نقــدية وثورية • وارجاع اصل فكرة الله الى احتياجاتنا الانسانية الاجتماعيــه ، درس لا غنى عنه فى تشريح الاغتراب ، وان لم يكن كافيا لمحو هذه الفكرة نهائيا • اذ لا يمكن أن يتم الالغاء التام لكل نظرية عن الله وعن الدين حتى يكون ثمة تحول عملى للمجتمع ، بحيث لا يبقى شىء من الظروف التى يتولد عنها الاعتقاد فى كائن متعال • والتحول الثورى للمجتمع هو الذى يستطيع وحده أن يصل بعمليــة التغلب على الاغتراب الانسانى التى بدأت بنقــد فويرباخ النظرى لله والدين ــ الى نتيجتها الكاملة •

« ان الغاء الدين ــ بوصفه سعادة الناس الوهمية ــ شرط من شروط سعادتهم الحقيقية • ودعوتهم الى التخلى عن أوهامهم فيما يتعلق بوضعهم ، هى دعوة الى التخلى عن وضع يعيش على الأوهام ••• وواجبنا المباشر هو أن نميط اللثام عن الاغتراب الانسانى فى صورته الدنيوية ، بعد أن رفعنا

عنه القناع في صورته المقدسة • وهكذا يتحول نقد السماء الى نقد للأرض، ونقد الدين الى نقـد للقانون ، ونقد اللاهوت الى نقد للسياسة » (١٧) •

ففي داخـل المنظور الماركسي يلقى مذهب الألوهية تفنيده الأسـاس ، لا في التحليل النظرى ، بل في النقد العملى للقانون والسياسة ، أو بصورة أدق في التغيرات الاجتماعية المترتبة على ذلك النقد • فالتغير الاجتماعي الفعلي يجعـل مذهب الألوهية والنظرة الدينية بلا معنى ، فـلا تدعو اليهما حاجة في نظام اجتماعي عادل ، حيث تكون الحياة منظمة تنظيما انسانيا وطبيعيا •

وكان ماركس يأمل أملاكبيرا فيأن يختفي الدين، وأن تصبح مسألة الألوهية ضد الالحاد غير ذات موضوع في الكل الاجتماعي الذى يتألف من الناس العاملين ـ في ـ الطبيعة، وهو ما كان يتراءى له على أنه هدف التغير التاريخي. وقد كان هذا الأمل معقولاً بما فيه الكفاية ، هذا اذا سلمنا بأن الانسان يرتبط بالله بنفس الطريقة التى يرتبط بها الظاهر النسبي بالروح المطلقة ، وبأن ثمـة جدلا ضروريا بصورة مطلقة يتطور في الوعي الانساني وفي التاريخ ومن خلالهما • أما غير المعقول فهي الطريقة غير النقدية التي قبل بها ماركس المعادلة بين الله والمطلق ، وكذلك عملية قانون تاريخي ، حتى بعد أن رفض مصدر هذه العملية وهو : الروح المطلقة • ومن ثم ، كان تفسيره لله على أساس ضروب الاغتراب النظرية والعملية يؤلف عكسا جدليا واضحا للروح المطلقة عند هيجل ، ولكن فاته أن يوجه النقد الى مظاهر الوجود المتناهي التي تؤدى بالناس الى الله • والمنهج الماركسي الذى جعل من « الانسان الاجتماعي ـ في الطبيعة » مطلقا مضادا ـ هذا المنهج لا يستند الى مراجعة شاملة للطرق الأخرى التي يمكن الدفاع بها عن الكرامة الانسانية ، بل على « فلسفة الهية » هيجلية مقلوبه • فلقد استبدل ماركس بالتاريخ من حيث هو ترجمة ذاتية للروح المطلقة التاريخ بوصفه الترجمة الذاتية التي تبرر الانسان الاجتماعي بعد أن أصبح مطلقا :

غير أن رؤية ماركس الانسـانية التي تذهب الى أن الانسـان أسـاس الوجود ، والى أن الوجود والفعل الانسانيين ليسا تحولات أو مواد لعملية أوسع منهما••هذه الرؤية تنفصـل تمام الانفصال عن أسطورة مطلق اجتماعي وعن الاستعارة المضللة التي تعكس أو تقلب الشكل الباطني عند هيجل •

فالناس يستطيعون أن يساندوا بكل قواهم المجهود الخاص بتأنيس الطبيعة والعالم الاجتماعي دون اللجوء الى نزعة ماركس الى احالة الوجود والمنهج الى شيء غيرهما ، ودون الالتواء بذكائهم ورغبتهم الى الداخل فى حلقة مغلقة ، ذلك أن الحرية الانسانية تملك من القوة ما يكفيها للبقاء مفتوحة على الابداع، وعلى الوفاء بالتزاماتنا للطبيعة والمجتمع ، والتطلع صوب اله وفى محب فى آن معا ٠

٣ - نيتشه والتبشير بموت اله

ومن قلم فرد ريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) جاءت دفعة قوية نحو استحسان الالحاد بوصفه أنبل عقيدة انسانية ٠ وكان نيتشه أشبه بالقناة المصطخبة المياه التي نقلت الى عصرنا النتائج الالحادية لتيارات جديدة معينة فى علم القرن التاسع عشر وثقافته ٠ فلقد أقنع تفسير الجناح الملحد من الوجودية بأن هذا العالم يخلو من كل اله ، كما دفع الوجوديين الآخرين الى التزام أشد أنواع الحذر - على أقل تقدير - فى أحكامهم الفلسفية عن الله وامتد تأثيره فى هذه المسألة الى ما وراء الأوساط الفلسفية المحترفة ، وتأثيره يشبه بالضبط التأثير الذى أحدثه هجوم ماركس على الله وعلى الدين ٠

وكانت مطالعة نيتشه فى شبابه لمؤلفات آرثر شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) هى التى شجعته على الالحاد ٠ وكان من رأى هذا الأخير أن مبدأ السبب الكافي الذى تستند اليه الأدلة العقلية على وجود الله ، لا ينطبق انطباقا سليما الا على أنواع معينة من الأسباب ، ولا يسرى الا على الموضوعات الحسية الجزئية داخل سلسلة الظواهر اللامتناهية ٠ وانتهى شوبنهور فى عدد من المواضع الى أن الاستخدام العقلى والهيجلى لمبدأ السبب الكافى من أجل اثبات وجود الله أو الروح المطلقة ، لم يكن له ما يبرره (١٨) ٠ فمن المفروض أن الله كائن لا حسى ، وانه السبب المطلق أو العام للأشياء ، على حين أن مبدأ السبب الكافى لايسرى الا على الموضوعات الحسية ، وأن أساسه الحقيقى لايقوم الا فى أنواع معينة من الأسباب ٠ وفضلا عن ذلك فاننا لا نستطيع أن نتساءل عن السبب الكافى للعالم مأخوذا ككل ، أو عن سبب أول لصيرورة سلسلة الظواهر اللامتناهية ، لأن كل صياغة محددة لمثل هذه الأسئلة تتجاوز قدرتنا المحدودة ٠ وسد شوبنهور أيضا الطريق الكانتى للوصول الى الله بوساطة

العقـل العملي ، على أسـاس أن هذا العقـل يخلو من كل مضمون متميز ، وأن من واجبه على كل حال ان يخضع للحدود العامة التي يفرضها مبدأ السبب الكافي . وهكذا كان شوبنهور ملحدا صريحا : اذ أنه أنكر اله فولف ، ومصادرة كانت الأخلاقية ، والعقل المطلق عند هيجل .

ومع هذا كله فقد اعترف بوجود الشيء في ذاته (النومين) ، وهذا الشيء في ذاته هو ارادة الحياة الكونية العمياء القلقة والتي لا نستطيع أن نقبض عليها الا في حدس لا عقلي . ولما كانت هذه الارادة هي مصدر كل صراع وألم ، نصح شوبنهور باخماد جذوتها ، اما عن طريق التأمل الجمالي ، أو افعال الايثار، واما باتخاذ موقف الزهد الذيأوصت به الأديانالشرقية والمسيحية، وهذا الموقف أدوم وأعمق جذورا . وذهب شوبنهور الى أن الرسالة الحقيقية للمسيحية هي انكار العالم ، سواء في مظاهره الحسية أو في ارادته الباطنة لتكاثر الحياة . ومهما يكن من أمر ، فقد كان شوبنهور مترددا ترددا غريبا في الانتهاء الى أن انكار ارادة الحياة يؤدي الى العدم المطلق ، فترك ثغرة مفتوحة للاعتقاد بأن هذا الانكار ما هو الا الوجه الآخر لفعل جديد يرمي الى تأكيد وجود كائن متعال تماما . بيد أنه رأى أن ما ينطوي عليه مبدأ السبب الكافي من صرامة ، وما تتمخض عنه ارادة الحياة من نتائج شريرة ــ يحولان بين الفيلسوف وبين هذا التأكيد الجديد للوجود . وربما استطاع المتصوفون وحدهم أن يفعلوا ذلك ، وفي هذه الحالة لن تكون ثمة وسائل فلسفية للتحقق من صدق أقوالهم .

ومع أن نيتشه قد حاول استبعاد امكانية الوصول الى حقيقة متعالية أصيلة بوسائل غير فلسفية ، الا أنه رحب بحجج شوبنهور السلبية . فقد أمدته بالشجاعة على فصم العرى التي تربطه بماضيه الديني ، وعلى أن يدعو صراحة الى الالحاد . وأشاد بكل من كانت وشوبنهور لأنهما كانا أول من قدم تحديا جذريا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الألوهية . فلقد تساءلت نظرية المعرفة الكانتية بصورة فعالة عما اذا كان العقل الانساني يستطيع النفاذ الى ماهية الأشياء ــ في ــ ذاتها ، واستخدام مبدأ العلية للوصول الى الله ، وهو المبدأ الأسمى للأشياء في ذاتها . وجاء هيجل فأرجأ المسألة لصالح مذهب الألوهية ، وانفرد شوبنهور بمجد اسـقاط المذهب الهيجلي

عن العقل المطلق بواسطة رأيه المضاد فى عقل صورى خالص ، وارادة كونية لا عقلية • وكان ما أثار اعجاب نيتشه بوجه خاص هو الطريقة الجريئة التى أخذ بها شوبنهور خلو الوجود من الألوهية die Ungöttlichkeit des Daseins ـ اذ رأى أنها حقيقة جلية ملموسة لا تحتاج الى دفاع مفصل فى عصر العلم الوضعى والابستمولوجيا الكانتية . « وهنا تكمن أمانة شوبنهور الكاملة : فالالحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق لوضعه للمشكلة ، بوصفه انتصارا نهائيا دفع فيه الضمير الأوروبى أعز ما يملك ، وبوصفه تتويجا لتدريب على الحقيقة استغرق ألفين من الأعوام بحيث انتهى به الأمر الى أن يمنع نفسه من اقتراف أكذوبة الاعتقاد فى الله » (١٩) • ويحب نيتشه أن يغرينا على اعتناق الالحاد بدافع من الأمانة والشجاعة على مواجهة حقيقة الوجود ، وأن نرى النتائج القاسية ـ وان يكن لا محيد عنها ـ لضروب التقدم الصحية جميعا فى الحضارة الغربية • وحين قرر نيتشه أنه هو نفسه ملحد بالفطرة والمزاج ، لم يكن يعنى استبعاد جميع الحجج المناهضة للألوهية ، بل بالأحرى أن يضفى عليها مزيدا من الثقل الذى تقدمه الحتمية العلمية والتحرر الانسانى •

وكان نيتشه ـ مثله مثل كارل ماركس ـ مفتونا بأسطورة بروميثيوس، مطوحا ببغضه المتحدى فى وجه الآلهة أجمعين • ووصف الحاده البروميثى بأنه منبثق من نوع من الزهو العنيف الحار بالحرية الانسانية ، وبتصميم على الولاء للأرض أيا كان الثمن • ولما كان هذا الموقف يتعارض ، مع جوهر التقاليد الألوهية الدينية والعقلية ، فان الترويج الناجح له بين العقول الأخرى يتطلب نقدا لتلك التقاليد السائدة • وعلى هذا قام نيتشه بتنفيذ برنامجه المناهض للألوهية على مرحلتين : مرحلة المراجعة التجريبية لنظرتنا الى الوجود والمعرفة ، ومرحلة الاعلان الدرامى لموت الاله •

(١) **تجربة عن العالم والحقيقة** : احتذى نيتشه النموذج المعهود للالحاد الحديث كما وضعه فويرباخ وماركس ، بأن قدم صورة تنبؤية للفيلسوف فى عصر المستقبل • وسيكون هذا الفيلسوف المقبل ـ وفقا للخطوط الاجمالية التى تضمنها كتاب « بمعزل عن الخير والشر » (١٨٨٦) ـ مزيجا ثلاثيا من الشكاك والناقد ورجل التجارب • فهو شاك يشمل شكه التقاليد ومطلقات

الماضي جميعا ، وهو يستخدم مبضعا لا يهاب شيئا لتشريح المعتقدات التي لم يتم فحصها بعد ، والمؤيد لوجود الله • ومع ذلك فانه لن يكون مشلولا نتيجة لعدم الحسم الذى يتصف به الشكاك الكامل ، بل سيكون أخلاقيا ناقدا ، يستخدم منهجا محددا ومعيارا للقيم • وفضلا عن هذا كله ، سيجرى فيلسوف المستقبل تجارب عقلية وأخلاقية تتمشى مع اعتقاده في السيولة التامة للأشياء جميعا • وعليه أن يكون متأهبا لاتخاذ موقف جذري جديد ازاء العالم ، وازاء الله • وبادخال «لعل وعسى» خطرة عن طبيعة الأشياء ، يمكن أن تتزعزع الأخلاقية القائمة على الالوهية ، وأن تنهار في نهاية الأمر •

ولكى يجعل نيتشه تجربته الميتافيزيقية مقبولة ولا مندوحة عنها، يصفها بأنها النتيجة الكامنة في الكشوف الفلسفية والعملية التي تمخض عنها القرن التاسع عشر • وهناك في الخلفية البعيدة يقف تراث ديكارت وهيوم ، وكلاهما عاد بالانسان الى صخرة ذاته الفردية الجهمة • فليس للانسان الحديث من خيار الا أن يفسر بقية الأشياء من خلال العينة الذاتية التي يعثر عليها الفرد في أثناء تفتيشه في نفسه • وما يجده هناك يؤكده كانت في المجال النظرى ، ويؤكده شوبنهور في المجال العملى ، وان لم يستغل أى منهما كشوفه استغلالا كاملا • والعامل الوحيد الذى يعطى عطاء عيانيا (أو حدسيا) في الوصف الكانتى للمعرفة هو مادة الاحساس • وهذه المادة خالية بطبيعتها من أى بناء محدد ، كما أنها تعرض نفسها على أنها مجرد سيال مستمر من الانطباعات ، ومجرد طبقات حسية تفتقر الى كل وحدة باطنة ، والى كل معنى أو قيمة • أما شهادة شوبنهور الرئيسية فهى أن هذه الكتلة المهوشة من الانطباعات تتسم بطابع مناضل مريد • وما يعطى على أنه نسيج التجربة الفردية ليس تدفقا لا شكل له من الاحساسات ، بل هو بصورة أكثر أساسية ــ عاصفة جامحة من العواطف والدوافع (٢٠) •

وما من أحد وهب الاحساس بانجازات الفلسفة الحديثة الا ويجد نفسه مرغما على وصف المظهر المعطى من الحياة الفردية بأنه صيرورة مستمرة ، وكفاح يمتزج فيه الحس والعاطفة ، ولا يحكمه أى بناء سابق ، ويبرأ من كل قانون فطرى معقول ، ويفتقر الى كل معيار للقيم • واذا أصدرنا حكمنا على أساس ادراكنا الذاتى للموقف ، لم يكن ثمة ماهية للشيء في ذاته ، أو عالم معقول

علينا أن نصل اليه • والعالم الحقيقى فعلا ليس الا خضم الصيرورة الذى يواجهنا ، وليس الا التيار اللاامتمايز غير المتحدد من الطاقة العاطفية الذى يصب داخل نفوسنا • والسمة العامة الوحيدة التى يكشف عنها هو اتجاهه الى توكيد طاقته أو ما يسميه نيتشه « ارادة القوة » •

ولكى يبرر نيتشه تعميمه الذى ينتقل من الذات الفردية الى الطبيعة فى جملتها ، يهيب بمنطقتين من مناطق الدراسة العلمية ، فالمنهج العلمى يوصى بالاقتصاد والتجانس فى المبادىء التفسيرية • فان لم يكن ثمة شاهد محدد على حالة مختلفة فى مكان آخر ، نستطيع أن نقرر مطمئنين أن العامل المعطى فى التجربة الفردية يحقق أيضا الطابع العام للواقع • ومن المؤكد أن أهم منجزات العلم البيولوجى فىالشطر الأخير من القرن التاسع عشركان نظرية داروين عن التطور ، وهى النظرية التى تشهد على الصيرورة الشاملة والصراع وما تنطوى عليه التركيبات العضوية من زوال سريع • وعلى الرغم من النقد الحاد الذى يوجهه نيتشه الى اتباع داروين الى أنه يعزو للتطور دلالة ميتافيزيقية عامة تتجاوز مجال الكشوف البيولوجية ، وذلك لاكتساب ضمان علمى على التغير الكلى فى الكون ، وعلى الدلالة الباطنة تماما لدوافع الحياة • ويهيب نيتشه أيضا بعلوم التاريخ ، وعلم اللغة الكلاسيكى (الفيلولوجيا) الذى تدرب عليه ، متخذا منها شاهدا اضافيا على السيولة الدائمة فى مجال المؤسسات الانسانية والتصورات واللغات • ولما كان الانسان يؤخذ فى تدفق الحياة المتطور تحت هذه الوجوه جميعا ، فان البينة على النظر الى النزعة الواحدية فى الصيرورة وارادة القوة بحسبانها الوصف الأساسى للواقع — هذه البينة جارفة حقا •

وهناك بالطبع تركيبات وعلاقات فى عالمنا الانسانى ، ولكنها اسهامات تقوم بها أنشطة الانسان أو مشروعاته الصورية المنظمة • هذه المبادىء البنائية ليست شكولا كلية أولية (كما افترض كانت) ، كما أنها ليست افكارا افلاطونية غامضة (كما يرى شوبنهور) ، ولكنها من نتاج ارادة القوة الكونية فى صورتها الانسانية المتميزة • فالانسان لا يحتمل البقاء فى كون عابر لا ملامح له ، ولا وجهة له • انه يتاضل لترويض اندفاعات الصيرورة ولتثبيتها ، وجعلها ذات دلالة انسانية ، ولهذا فهو يصوغ تصورات مثل

« الشيء » و « القانون » و « القيمة » كأدوات برجماتية لاضفاء المعنى والغرض على الشطر الذى يخصه من بحر الصيرورة الواسع • فالمعرفة ـ على هذا النحو ـ ليست علاقة تجانس ، بل منظورا تتخذه ارادة القوة والحكم الجمالى عما سوف يعزز من القدرة الانسـانية ومن الدلالة فى العـالم • والمعرفة ـ فى نظر فيلسوف المستقبل الأمين ـ معناها الابداع وتشريع نظام الأشياء وتحديد رتبتها ، وبالتالى وضع القيم (٢١) • وهناك وراء أفعال المعرفة جميعا ، فعل عملى لتقدير الصيرورة ، أو اضفاء شيء من القيمة عليها بالنسبة للانســان • ولأن المعانى والقيم الأصيلة تنبع جميعها عن أصل انســانى خالص ، فانها محصورة انحصارا صارما داخل حدود الصيرورة ، ولا تشير الا الى الاستقطاب القائم بين هذا التدفق الكونى وواضع القيم الانسانى • ولهذا فان تركيبات عالمنا وعلاقاته باطنة تماما من حيث أصلها ومرماها •

وهنا يستطيع نيتشه أن يجيب عن سؤال « بيلاطس » (*) ، فالمرء لا يستطيع أن يتحدث عن « الـ » حقيقة ، بل عن « حقائق » يؤسسها الانسان • فليست هناك حقيقة مطلقة تناظر منطقة للماهيات السرمدية ، اذ لا وجود لبينة على مثل هذه المنطقة فى الوجود ، وبالتالى لا معنى لادعاء الحقيقة المطلقة عن واقع الله المتعالى • الحقائق الانسانية منظورات تؤخذ فى موقف جزئى من أجل غرض جزئى : وتظل هذه الحقائق متكثرة ، قابلة للمراجعة ، ومقصورة على المشروعات الانسانية • وهذا ينطبق أيضا ـ بنفس الصرامة ـ على الحقائق الأخلاقية ، فلا وجود لنظام أخلاقى كلى شامل أو خير مطلق ، وانما ثمة خيرات متعددة للأهداف الانسانية وللجزاءات المتناهية التى تفرضها •

وأيا كان الأمر ، فان التجربة النيتشــاوية لا تفقد طابعهــا الشرطى ـ الاستنباطى قط ، فهى تعبر عن بعض النتائج التى يمكن أن تنبع عن القرار الخاص بتطوير مضامين معينة لآراء «كانت» وشوبنهور عن التجربة الظاهرية

(*) بيلاطس هو حاكم اليهودية من قبل الرومان (٢٦ ـ ٣٦) • أسلم المسيح للموت وهو يعتقد بينه وبين نفسه أنه برىء ، ولهذا غسل يديه امام الجماهير قائلا : « أنا برىء من دم هذا الصديق » •

[المترجم]

الى ميتافيزيقا كاملة للوجود الطبيعى • غير أن وصفا لهذه النتائج لا يقدم توكيدا كافيا لكفاية هذا الغرض المحدود كنقطة انطلاق ، لأن النزعة الظاهرية تتغاضى عن طرق الانسان الأخرى فى أن يصبح مرتبطا ارتباطا مباشرا بالعالم الطبيعى • والتناول النظرى للطبيعة من خلال الحكم الوجودى على الأشياء الحسية ، وكذلك تناولاتها الأخرى من خلال الرمز والعمل ، تبرز جوانب أخرى تختلف عن تلك التى يمكن أن تتلاءم داخل مصادرة الخليط الحسى المتدفق ، وارادة القوة ، ذلك أنها تجلو التركيبات والعلاقات وأفعال الوجود التى يكتشفها الانسان ، ولا ينتجها • فمعرفتنا بالطبيعة لا يمكن أن تنحصر فى تلك الجوانب التى يحكمها التحليل الكانتى للمعرفة الفزيائية ، أو فى ذلك التعميم الشامل للارادة الذى يقوم به شوبنهور •

وحتى فى داخل السياق الذى يقدمه نيتشه ، نلمس اعتبارات تشير الى اتجاهات أخرى غير ذلك الخضم الباطن للصيرورة المائعة ، والاسقاطات الانسانية المتواترة للمعنى • فمن حقيقة قدرتنا الانسانية على اتخاذ المنظورات وتحديد سلم القيم ، لا يلزم أن تتألف معرفتنا وتقويمنا من ابداع معانينا وقيمنا فحسب • ذلك أن أفعال معرفتنا وتقديرنا تقتضى عاملا محددا من الاعتراف ومن احترام النسيج الحقيقى لموضوعات هذه الأفعال ، ولطرائق الأشياء والأشخاص الآخرين حين يتكشفوا لنا وحين يؤثرون فى عملياتنا العملية • وتشمل الاجراءات العملية تلك اللحظة التى لا غنى عنها من التأكيد او النفى التجريبى القائمين على الاختبار العام ، وعلى الوقوع الفعلى للحوادث فى الطبيعة ، وعلى وجود تركيبات متعينة لا تقبل الاحالة بأكملها الى اطارنا فى الاشارة ، وطريقتنا فى القياس • ففى فلسفة تشارلز بيرس المعاصرة عن العلم ، يوجه الانتباه الى الجوانب الواقعية والموضوعية والاجتماعية من البحث العلمى • وحتى عبارة نيتشه الميتافيزيقية القائلة بأن ارادة القوة الكونية تعمل فى الانسان بوصفها فاعلية مانحة للتركيب – هذه العبارة هى نفسها تعبير متعين عن طبيعة هذه الفاعلية • وليس ثمة ما يبرر الا يستطيع الذكاء الانسانى التوسع فى هذه القدرة على تمييز بعض سمات الواقع الشاملة المحددة ، والقيام بدراسة بنائية لمناطق أخرى من البحث • فاذا لم نقصر نظرنا الى نظرية الارادة الكونية على أنها أداة شاعرية للنقد الحضارى ، فتحت لنا الطريق لاستخدام أكثر واقعية لعقلنا فى معرفة العالم الطبيعى للأشياء وتقويمه •

وحتى يتحدد النقد على هذا النحو ، سيعالج نيتشه نزعته الواحـدية في الصيرورة وارادة القوة على أنها رؤية ميتافيزيقية أصيلة ، لم تصورها المواقف الفلسفية والعلمية الأخرى الا على نحو غير مباشر . وعندئذ لن يكون ثمة أمانة عقلية تلزم رجال جيلنا باعتناق افتراضه الميتافيزيقي[٧٠] وتلك الـ « ربما » (أو لعل وعسى) ، التى أقام عليها نيتشه وجهة نظره ، تتمتع بلا شك بشيء من الفتنة والبهجة بفضل مطالبها الجريئة الشاملة . غير أن هذه الصفة الدرامية ليست سببا كافيا لتحويل الافتراض الى قضية ضرورية مسبقة لا يستطيع الانسان الحديث أن يتشكك فيها دون أن يدنس ولاءه للأرض واحترامه للموقف الانسانى الفعلى وما ينطوى عليه من بينة .

(٢) **ضربة المطرقة باعلان موت الاله** : حين أعلن نيتشه موت الاله ، لم يفعل أكثر من أن يردد نغمة عزفها هيجل من قبل ، ولكنه بدلا من أن يجعلها مقدمة للوصول الى حقيقة الروح المطلقة جعلها نتيجة للخطأ الذى نقع فيه نتيجة لتصورنا عن الروح المطلقة . وبينما يفسر هيجل موت الاله فى حدود صيرورة يحتويها المطلق فى داخله فعلا ، وبصورة مسبقة ، يفصل نيتشه الصيرورة تماما عن سياق الروح المطلقة ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم المطلق . وهكذا يموت الاله لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشرى .

ويخضع نيتشه نظرية الله ــ محتذيا النموذج الذى وضعه فويرباخ والذى أصبح الآن مألوفا ــ لعملية احالة نفسية شاملة . فليس من الممكن فى داخل نزعته الواحدية عن الصيرورة أن يوضع سؤال جدى عن « حقيقة » الله المستقلة . والقضية كلها لا تتعلق الا بأصل « فكرة » الله وقيمتها ، مأخوذة دون أية امكانية ميتافيزيقية لأن يكون لها مشار اليه حقيقى يعلو على ما هو إنسانى . وكان هيجل قد رأى فى تدهور الاعتقاد الفعال فى الله معنى من معانى موت الاله . أما نزعة نيتشه النفسانية الحازمة فى هذه النقطة فتتطلب أن يكون هـذا المعنى هو المعنى الوحيـد الذى يعتـد به : **إن الانحلال الحضارى لفكرة الله يعبر عن انحلال النوع الوحيد من الوجود الذى تمتع به الله .**

ولكن نيتشه لا يريد مع ذلك أن نستهين بالغاء هذه الفكرة ، وننظر اليه على أنه حادث تافه لا وزن له ، وكأننا نتخلص مثلا من فكرة وجود الغيلان • فموت الاله يثير ذلك السؤال الجوهرى عما اذا كان لوجود العالم أى معنى باطنى فى حد ذاته • ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذى يحاول نشر نبأ موت الاله فيندد بما يمكن أن يسمى الطريقة السطحية اللاعدوانية فى تلقى هذا النبأ • والملحدون الذين نصادفهم كل يوم يستهزئون بالاله فيصورونه بأنه قد ضل الطريق ، أو أنه يعمد الى الاختفاء أو الهرب ، كل ذلك لأنهم لا يفطنون الى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعا • ومن ثم فان الرجل المجنون يذكرهم محتدا بدورهم المسئول ، سواء فى اختلاقهم لفكرة الله ، أو فى تركها تموت وتضمحل : « لقد قتلناه — أنت وأنا ••• نحن جميعا قاتلوه » (٢٢) • وهذا شبيه بما يقوله توماس هاردى عن « جنازة الاله » حين يجعل الاله المنسحب يصرخ فى وجه الانسان قائلا :

« انني أتلاشى يوما بعد يوم
تحت عيون ذوى البصيرة القاتلة للاله
وفى ضوء لن يتركنى أبقى •••
وغدا •• أختفى فلا يبقى منى شىء » •

ان موت الاله معناه الاغتيال العمد لفكرة الاله ، وسقوط نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة ، والأشخاص الذين لم يعودوا يؤمنون بها ، هم قتلة الاله ، وعليهم تقع المسئوليه الشخصية عن هذه الفعلة وعواقبها — التى لم يحسب حسابها — على حضارتنا •

وصورة نيتشه الأثيرة عن نفسه بوصفه فيلسوف المستقبل هى زارادشت ، الرجل الحكيم الذى هبط من ملاذه الجبلى ليبشر بالنبأ الرهيب السار فى الوقت نفسه — نبأ موت الاله • وهناك فى الغابة يلتقى بناسك متوحد ، لم يسمع بعد بهذه البشارة ، ومن ثم فهو ما برح متمسكا بالشعائر التقليدية • أما الجمهور الذى يلتقى به زرادشت فى ميدان السوق فيشعر شعورا غامضا بأنه فقد الايمان بالله ، ولكنه يؤثر ما يلهيه عن النتائج • ولا توجد غير صفوة ضئيلة من العقول (منها البابا الأخير) هى

التى تدرك ــ على تفاوت فى الدرجة ــ الدلالة الحقيقية للأزمة الأوروبية المتعلقة بعقيدة الألوهية • والى هؤلاء يعلن زرادشت موت الاله على أنه أعظم الأحداث الأخيرة ؛ اذ أخذ ظله يغطى تدريجيا الرقعة الثقافية بأسرها • فنحن جيل من الناس يعيشون فى ظل الاله الميت ، ويخشون النزعة العدمية الناشئة للقيم العقلية والأخلاقية على السواء •

ويصر نيتشه على ان الرسالة الجوهرية للالحاد الحديث ليست الاستحالة النظرية لاثبات وجود الله ، كما أنها ليست تقرير الواقع الحضارى الفعلى بأن الاعتقاد فى الله لم يعد منتشرا على نطاق واسع • الجوهر الحقيقى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أن أحدا لم يعد يعتقد فى الله لأن الله لم يعد قابلا لأن يعتقد فيه أحد ، ولم يعد جديرا بتصديق الانسان وتأييده •

« ليس ما « يميزنا » هو أننا لا نجد الهاما ــ سواء فى التاريخ ، أو فى الطبيعة ، أو فيما وراء الطبيعة ــ ولكن ما يميزنا هو أننا نرى الآن أن ما كنا نبجله كاله ، لم يعد شبيها بالاله ، بل شيئا تعسا لا معقولا ، ضارا ، ولم يعد هذا مجرد خطأ ، بل **جريمة ضد الحياة** . اننا ننكر الاله من حيث هو اله • ولو أن أحدا حاول أن «يثبت» لنا اله المسيحيين هذا لكنا أقل قبولا للاعتقاد فيه » (٢٣) •

هذا النص الكاشف يبين العمق العاطفى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية، وجانبها الارادى الذى يرفض قبول البرهان ، واعترافها بأن الألوهية المسيحية هى العدو الأكبر ، وادانة الاله على أسس حيوية ، أخلاقية ، انسانية • فالاله قد مات بالمعنى المؤكد ، وهو أن فكرة الله لم تعد تمثل القيمة العليا ، بل نبذت أخيرا على أنها نقيض القيمة العليا أو نقيض الموضوع للحياة الانسانية ومثلها العليا •

ويستخدم نيتشه فى سبيل تدعيم هذا الاتهام ما يحلو له أن يسميه بالحاسة السادسة لانسان القرن التاسع عشر : ألا وهى الحاسة التاريخية • وهو لا يعنى بهذه الحاسة القدرة على ادراك التاريخ بالمعنى المألوف من التفسير الدقيق المتزن للأحداث والمعتقدات الماضية ، بل يعنى به تكهنه

حدسيا « بما سيكون عليه » المعنى الجوهرى لعصر من العصور ، وتصوراته الرئيسية للارتقاء بالقيم الانسانية (٢٤) • واستخدامه للحاسة التاريخية أو « الأكذوبة الشاعرية » فى وصف مضمون فكرة الله — تطبيق صارم لنظريته العامة القائلة بأن العارف مشرع للقيم ، وهذه القيم لا ترتبط بالمستقبل وحده ، بل بالمضمون الماضى والحاضر الذى يحتل عقول الناس • وهو يقرأ التاريخ متراجعا الى الوراء ، بادئا ببعض الملامح التعسة أو المنافقة لعصره ، فيعزوها الى فكرة الله ، وبهذا المنهج الارتدادى للنشوء النفسى ، يبنى مفهوما للاله بوصفه منبعا ومستودعا لكل ما هو معاد للتكامل الانسانى ، وللحرية الانسانية • وينظر نيتشه الى المسيحية — كما نظر اليها أسلافه الملحدون فى ذلك القرن — على أنها أفلاطونية العوام ، والى هيجل بوصفه منظر اللاهوت المسيحى • وهو يرد جميع النظريات عن الله ردا يمليه التدبير الاستراتيجى الى سبيكة واحدة ، هى تركيب من الأفلاطونية والمسيحية والثنائية الكانتية ، والنزعة المطلقة الهيجلية • والاله الذى يستخدم موته كمطرقة ضخمة ضد كل المؤسسات القائمة والمذاهب الأخلاقية هو هذه الفكرة التوليفية التى نحصل عليها باستخدام حاستنا التاريخية بتلك الطريقة التقويمية التى تصفها ميتافيزيقا نيتشه ونظريته فى المعرفة •

ويبين فحصنا لكتابه : «أفول الأصنام» أو : «كيف نتفلسف بمطرقة» (١٨٨٨) ، وهو أحد كتبه الأخيرة ، ولكنه أوضحها جميعا — أن عداء نيتشه للاله نشأ عن توحيده للاله مع عالم «حقيقى» هو عالم الأشياء فى ذاتها ، وهذا العالم يناقض — حسب تعريفه — عالمنا «الظاهرى» ، أو عالم الظواهر• « ان اختراع خرافات عن عالم «آخر» غير هذا العالم أمر لا معنى له على الاطلاق ، اللهم الا اذا استبدت بنا غريزة الشك والاستهزاء والقذف ضد الحياة •• الله هو التصور المضاد ، وهو ادانة الحياة » (٢٥) • ولم يكن نيتشه يرى غير أمر ألوهى مطلق واحد للتفرقة بين الزمانى والأبدى هو : احتقار الزمانى والقاء ظلال من الشك على حقيقته • وكان يعتقد أن كل من يذهب الى ان الطبيعة لا تشمل الواقع بأسره ، يدعو بالتالى الى أن العالم الطبيعى غير حقيقى لا قيمة له ، ولهذا ينبغى أن نعرض عنه • وبهذا التفسير ، بقى نيتشه تلميذا مخلصا كل الاخلاص لشوبنهور وفاجنر ،

لأنه كان يعد تصويرهما لله والمسيحية التى يقوم على انكارهما للعالم ـ تعبيرا أصيلا عن الموقف الجوهرى لمذهب الألوهية • وكل من يقبل هذه الفكرة عن الله يعد هاربا من التاريخ الزمانى ، وخائنا للمذهب العلمى القائم على المعرفة الحسية ، وصارفا للطاقة الأخلاقية عن الأهداف الباطنة لارادة القوة التى ترمى الى الارتقاء بالحياة ـ الى هدف يوهن الحياة ، ويدفع الى الانتحار •

وحين استعرض نيتشه النتائج الأخلاقيـة المترتبة على تنظيم حيـاة الانسان على أساس تكريسها لمثل هذا الاله ، تجاوزت اتهاماته الغاضبة كل حد • وفى كتابه « عدو المسيح » (١٨٨٨ أيضا) ، اتهم « الله بأنه اعـلان حرب على الحياة ، وعلى الطبيعة ، وعلى ارادة الحياة ! الله ـ هو صيغة كل قذف ضد «هذا العالم» ، وكل أكذوبة عن «اله فيما وراء•••» ـ الله ـ هو تأليه العدم ، وارادة العدم ، وارادة تقديس العدم ! »(٢٦) وكان نيتشه قد صرح ذات مرة للسيدة أوفربك (زوج زميـله ، مؤرخ الكنيسـة المسيحية فرانتس أوفربك) أنه قد وهب نفسه تماما لهذا التصور عن الله الى درجة أنه لم يعد قـادرا أو مستعدا للنظر فيـما اذا كان من الواجب مراجعتـه وتصحيحه بآراء الناس الفعلية عن الله : فالفزع الأخلاقى الذى أدخلته فى روعه فكرة الله ـ حين وضعت بوصفها عالما آخر معاديا ـ كان من القـوة بحيث لا يسمح للنقد الذاتى بالعمل ازاء هذه القضية • فلابد من اعـلان موت الاله ، كمقدمة ضرورية لمولد الانسان من جديد بوصفه فاعلا مسئولا فى العالم الطبيعى •

وعلينا حين تقدير ما لنبأ الموت هذا من وزن ، أن نفحص أربع سمات من تناول نيتشه فحصا دقيقا ، وهى : نقطة بدايتـه الافتراضية ، نظريتـه الارادية فى المعرفة ، نزعته الى الاحالة التاريخية **historical reductionism** ومعياره ـ العكسى للحقيقة والقيمة • فنحن نجد :

أولا : أن التجربة الفكرية للكون بوصفه بحرا هائلا من الصيرورة ، تحكمه ارادة القوة ، سرعان ما حولها نيتشه الى معيار ميتافيزيقى للأحـكام الصادرة عن الله • واذا بقيت هـذه الميتافيزيقا مجـرد « لعل وعسى » ، فلا يمكن استخدامها للبرهنة على أن الاعتراف بالله بوصفه الحقيقة الأبدية

يستتبع بالضرورة حطا من قيمة العالم المتناهي • ويتهم نيتشه بأن الله كان هو الاعتراض الأكبر على الوجود ، ومحطم براءة الصيرورة • وهذا معناه — خارج قاعة المحكمة — أن افتراضه الأصلي يطبع الوجود الزماني والصيرورة المتناهية بطابع الاكتفاء الذاتي ، وأن البراءة النيتشاوية تتألف من النسيان المتعمد لقيامه بهذا الفعل على نحو افتراضي • غير أن هذا لا يحل مسألة ما اذا كان للانسان الحق أصلا — في أن يسم عالم الصيرورة بخاتم الاكتفاء الذاتي المطلق •

ثانيا : يحتفل نيتشه ببهجة الانجاب التي يشعر بها دائما في المعرفة، ذلك لأنها ابداع للقيم ، وارادة لأن يكون « العلة الأولى » ، ويعلن أنالموقف لن يكون محتملا لو كان ثمة آلهة ، في الوقت الذى لا يستطيع فيه أن يكون واحدا منهم عن طريق ارادته المشرعة • وهو يدعي أن هناك شيئا مهينا في الاعتراف بالوجود الحقيقي لكائن لا يدخل في نطاق قدرة الانسان الابداعية الذاتية • وهذا وصف مؤثر للطريقة التي يصوغ بها موقف « الكبرياء » العقل الانساني ، ولكنه لا يثبت أن هذا الموقف يقوم على أساس متينبالنسبة للانسان • وقضية مذهب الألوهية تتعلق بهل يسمح موقف الانسان في الطبيعة بأن يريد أن يكون علة أولى ، أو هل يقدم له الأسس التي تقتضيه الاعتراف بالله بوصفه العلة الأولى المستقلة التي قد نحاول المشاركة في حياتها الأبدية مشاركة شخصية حرة • ونزعة نيتشه الارادية في المعرفة حالة خاصة من ميتافيزيقاه عن الصيرورة والقوة الكونيتين ، وفي داخل هذا الاطار وحده ، تنتهك الحرية الانسانية نتيجة للاعتراف بالله على أنه الموجود العلي ، المتعالي •

ويثير تناول نيتشه الواحدى (أى الذى يردها جميعا الى فكرة واحدة) للفلسفات المختلفة عن الله سؤالا ثالثا • « فحاسته التاريخية » عما ينبغي أن يكون عليه ، وما سيكون عليه — معنى الله ، تنتهي الى أن تكون احالة واحدية للجهود الانسانية الفلسفية التي ترمي جميعا الى توضيح ، وتصويب وتحسين ، قضايانا المتعلقة بالله • وهذه الجهود جميعا تسوى بحيث تتطابق مع فكرة واحدة مسبقة • وهذا يفسر لهجته الخيالية نوعا ما في وصفه للاله بأنه الاله — العنكبوت ، أو بأنه «أنحف» تصور للعقلالانساني • وتصويره

للاله بأنه العنكبوت الكونى الناسج منذ الأزل يدخل ضمن تراث ديدرو ومحاوراته الحالمة ، ولكنه لا يعترف صراحة بأنها ضرب من الخيال٠ولايستطيع مذهب واقعى فى الألوهية الا أن يضيف أن موت مثل هذه الفكرة عن الاله أمر خليق بالوقوع ، ويمكن أن يستخدم لتوضيح ما لا يعنيه الاله الحى ٠ والغرض الرئيسى البناء الذى خدمته بشارة نيتشه بموت الاله هو ادخال نوع من الاختبار للضمير الفلسفى عند أصحاب مذهب الألوهية ، وابراز طريقة للتمييز بين الله والعالم لا يستطيع مذهب الألوهية المستنير تاريخيا أن يساندها ٠

ويتعلق النقد الأخير باستخدام نيتشه للمعيار ــ العكسى ، كما عبر عنه ساخرا فى قوله : « أن كل ما يشعر به لاهوتى ما على أنه صادق «لابد» أن يكون باطلا : يكاد هذا يكون معيارا للحقيقة » (٢٧) ٠ ولكنه يسقط من نظره عبارة «يكاد» حين يصل الى مجال العمل ، على الأقل فيما يتعلق بالمسألة الصورية الخاصة بوجود الله وطبيعته ٠ ويفاخر نيتشه بأن موهبته الخاصة هى قلب المنظورات رأسا على عقب ، غير أن هذه طريقة محفوفة بالمخاطر لمن يريد أن يشيد فلسفة ٠ فالعقل الذى يلتزم بالمخالفة قد ينجح فى أن يكون استفزازيا حين يقلب الآراء الشائعة ، ولكنه يحصر تاريخ الفكر الانسانى كله فى العرف الجارى الذى يسعى الى قلبه رأسا على عقب ٠ ولقد لاحظنا هذا التأثير المجدب لمثل هذه العملية فى حالة المفهوم الماركسى عن الله ، وها هو ذا يتكرر عند نيتشه ٠ فهذا المنهج العكسى يرغمه على وضع محرجة كاملة بين الوجود الأبدى والصيرورة الزمانية ، بين الاله المتعالى ، ونظام الطبيعة ، كما يرغمه أيضا على تفسير كل مثل للتفرقة بين طرق الوجود على أنه قضاء على حقيقتها جميعا عدا واحدة ، وكل مثل لترتيب القيم على أنه تقويض للقيم الفرعية ٠ ولا يكون الله تصورا مضادا للحياة الا اذا انحصرت الحياة مقدما فى الصيرورة الزمانية ، أو الا اذا لم تكن الحياة الأبدية أسمى حياة الا بتجريد الأشكال المتناهية للحياة من طبيعتها وقيمتها ٠ وربما كان منطق نيتشه المخالف المرعب ، مطرقة ممتازة ضد ألوان الفساد ، وأنواع الأصنام المتفشية فى ذلك العصر ، ولكنه يفتقر الى الدقة التحليلية ، والنفاذ التاريخى المطلوبين فى أداة فلسفية للبحث المدعم عن الله ٠

وقد كانت نظرية نيتشه الايجابية عن الانسان الأعلى والعـود الأبدى لنفس الأحداث ، بديلا مقصودا عن مذهب الألوهية • وكان هدفه هو أن يجعل الوجود الذى يخلو من الاله محتملا ذا معنى ، وذلك عن طريق «أكذوبة شاعرية » أو مبالغة فنية فى تقويم العالم الزمانى ، وهكذا يعمل على تحويل ميل الانسان الى تجاوز الطبيعة • وفى أسطورته عن الصيرورة الزمانية ، يمكن أن توجد الآلهة ، أو تحققات جزئيـة لارادة القوة ، ولـكن يستحيل وجود اله متعال ، ومن الممكن أن توجد دورة سرمدية من الأحداث المتواترة، دون أن يكون ثمة موجود أبدى متميز ؛ وقد يوجد أناس أعلون يشرعون لأنفسهم ، ويقفون فوق مستوى القطيع المؤلف من البشر الفانين ، ولكن ، ليست الفرصة متاحة للناس جميعا للمشاركة فى حياة الله الأبدية • وكانت النتيجة موقفا تعويضيا حرص فيه نيتشه بلهفة شديدة على أن تتحمل حلقة الصيرورة الطبيعية معانينا وقيمنا جميعاً • على أن هذا التعويض الذى شرعه نيتشه لم يكن ـ بحق ـ افضل تأسيسا فى البينة المتاحة ، من فكرة الله التى ثار عليها • وسواء فى حملته على هذا الوصف للاله ، أو فى أسطورته عن العود الأبدى ، بقى نيتشه باحثا جوالا عن الاله المجهول ، ذلك الاله الذى نظم عنه فى شبابه هذه القصيدة :

« أريد أن أعرفك ، أيها الواحد المجهول •• ،
أنت يا من تصل الى أعمق أغوار نفسى ،
وتكتسح حياتى ، كالعاصفة الهوجاء ،
أنت ، يا من تند عن التصور ، ومع ذلك
ترتبط بنا أشد الارتباط !
••• أريد أن أعرفك •• بل أن أعبدك ••• » (٢٨)

غير أن عاصفة احتجاجه الهوجاء على تهديد « الشىء ـ فى ذاته » لعالمنا الأرضى ، لم تسمح له قط بارتياد الأجواء النقية، والبحار الهادئة التى يمكن أن تبحث فيها العلاقات بين الله والعالم بمعزل عن التطرفات الملهية للروح المطلقة ضد ارادة القوة •

ويعد نيتشه ـ جنبا الى جنب مع كيركجورد ـ أحد المنـابع الرئيسية للوجودية المعاصرة • ولهذا السبب أظهر الوجوديون دائما اهتماما محرقا

بمسالة الله والوجود الانسانى • وتأويلاتهم لفكر نيتشه المتعارضة تعارضا حادا تعكس الاختلافات الشديدة بينهم فيما يتعلق بدور الله • ولما كانت وجودية سارتر وكامى الملحدة لا تمثل الا جانبا واحدا من النزاع ، فسوف نرجىء دراسة النظريات الوجودية عن الله الى الفصل الخاص بالسبيل التى يتبعها القلب ، والايمان الطبيعى للوصول الى الله •

٤ ـ النزعة الطبيعية الأمريكية بوصفها نزعة منهجية فى الالحاد

تعد مواقف فويرباخ وماركس ونيتشه أمثلة على النزعة الطبيعية الملحدة، ولكن، ليست كل تنوعات النزعة الطبيعية ملحدة• واذا وصفنا النزعة الطبيعية بالحد الأدنى من الوصف قلنا انها تجعل من دراسة العالم الطبيعى أمرا رئيسيا فى الفلسفة • فهى تؤكد على حقيقة الطبيعة ضد النزعة اللاكونية acosmism ، وتدافع عن أهمية السياق الطبيعى فى مقابل النظرة الانسانية الصرفة • ومن الممكن أن تجعل فلسفة ما الوجود الطبيعى فى مركز الصدارة دون أن تناهض الله • وأيا كان الأمر ، فقد عارضت الأنماط السائدة من النزعة الطبيعية فى العصر الحديث ـ عادة ـ كل ما هو فوق الطبيعة أو خارجها (٢٩) • والنزعة الطبيعية فى المعرفة تستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا الطبيعية ، ومع ذلك فمن الممكن أن تقبل الله بوصفه كائنا يتميز وجوده عن الطبيعة ، وقابلا لأن نعرفه بطريقة طبيعية • واضيق صورة من صور النزعة الطبيعية هى الصورة الميتافيزيقية التى تنكر ـ بالاضافة الى استبعاد الوحى العالى على الطبيعة ـ أن الله موجود بوصفه كائنا خارجا على الطبيعة ، أو متميزا عن تعريفها للطبيعة • وليس لأى معنى من هذه المعانى « للنزعة الطبيعية » حق مسبق فى ادعاء هذه التسمية لنفسه ، ولا يبدو أن هناك قانونا تاريخيا أو جدليا يمكن أن يساند نمطا من تلك الأنماط دون غيره •

ومع ذلك ، فقد كان ظهور الالحاد الحديث فى أوروبا وأمريكا مرتبطا بانكار منهجى وميتافيزيقى لكل وجود وراء الطبيعة • وكان «أوجست كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) أحد الدعاة الرئيسيين لهذه النزعة الطبيعية المعادية للألوهية • وترتكز نزعته الوضعية على المصادرة القائلة بانه ما من شىء واقعى يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الحسية وقوانينه ، وبالتالى فان المطلق

الوحيد هو عالمنا المتناهي • وأراد «كونت» أن يستبدل بعبادة الله ، عبادة الانسانية ، غير أن دينه الانساني هذا كان غريبا في تفاصيله الى درجة لا تغري كثيرا من الطبيعيين اللاحقين باعتناقه (٣٠)•ومع ذلك فانهممدينون له بدافع قوى لتحرير الشعور الديني من الله ، وتبرير الالحاد على الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع أن نقرر الواقعية الا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي •

ولقد اتخذت النزعة الطبيعية ذات الاتجاه العلمي جذورا عميقة فيأمريكا من خلال مؤلفات سانتيانا Santayana وديوى Dewey وود بردج Woodbridge وكوهن Cohen . وهؤلاء المفكرونالذين يتفاوتتفكيرهم تفاوتا واسعا يتفقون على ما ينفونه أكثر مما يتفقون على ما يثبتونه • وربما كانت الرابطة الوثيقة بين الطبيعيين الأمريكيين هي رفضهم للاله وللخلود الشخصي • وقد لاحظ أحد المساهمين في الكتاب الجماعي عن « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ــ وهو مرجع موثوق به ــ لاحظ أنه « حتى النزعة الطبيعية الجديدة تتمسك على الأقل بدعوى واحدة تتجه الى التصفية والرد ، وهذه الدعوى هي أنه « لا وجود لشيء فوق الطبيعة وان الله والخلود أسطورتان » (٣١) • وفي تصفية هاتين الأسطورتين ، تصر هذه المدرسة على أنها أقل أولية ــ على نحو قطعي ــ من دولباك ، وأنها أقل عدوانية ــ على نحو عاطفي ــ من نيتشه ، وأنها أكثر اقترابا من وقائع المنهج العلمي من فويرباخ وماركس ، وان كانت أقرب ما تكون شبها بهذين المفكرين •

ويؤكد الطبيعيون الأمريكيون ــ كما يؤكد أسلافهم ــ أن فلسفتهم هي فلسفة المستقبل ، وأن طريقهم هو طريق الفكر « ما بعد ــ الحديث » postmodern . ومع ذلك ، فانهم يقبلون أيضا من القرن التاسع عشر بعض المواقف التي تبدو صحيحة على الدوام • والنقط الجوهرية في هذا التيار قد أوردها جون هـ• راندال الصغير John H. Randall, Jr. على النحو التالي :

« ••• وهكذا تمثل النزعة الطبيعية المعاصرة في آن معا : ذروة النقد المثالي ، وذروة العلوم الطبيعية للانسان ، والثقافة الانسانية • وهي تواصل

التوكيد المثالى على أن الانسان يتحد بعالمه فى تجربة منطقية واجتماعية ۰ ولكنها تعيد صياغة التخطيط المثالى لمناشط الانسان وبيئته فى مقولات بيولوجية وأنثربولوجية ، وعلى حين ترجع هذه المقولات جميعا ـ كما يفعل المثاليون ـ الى منهج عقلى واحد ، فانها تعيد صياغة هذا المنهج فى حدود تجريبية ۰۰ ومن الممكن أن توصف أيضا بأنها اهتمام بمعالجة المجموع الذى يتألف من الذات ـ والمادة فى الميتافيزيقا المثالية ـ بكل ما تملك من حساسية لما فى الثقافة الانسانية من تعقيد ـ فى حدود منهج علمى تجريبى، أو بأنها تطبيق للمناهج العلمية فى مناطق التجربة الانسانية جميعا» (۳۲)۰

وهذا الوصف يتمشى مع النموذج العام للنزعة الطبيعية التالية لهيجل ، وهو النموذج الذى يستمد بعض الاعتبارات الفلسفية الأساسية من المثالية ، ولكنه يعكسها أو يعيد صياغتها فى حدود العلوم الطبيعية ۰ والدين الأكبر الذى يدينون به لهيجل يتلخص فى هاتين القضيتين المتضايفتين : ثمة كل واحد يضم الوجود بأسره ، وهذا الوجود يعرف عن طريق منهج عام متصل. وهذا الكل الواحد هو ما تسميه اللغة العلمية بالطبيعة ، والمنهج هو المنطق العام للعلم ۰ وعلى الرغم من كثرة الاشارة الى التطبيق العلمى الفعلى فمايرحت مبادىء تفسير هذا التطبيق فى حدود الوجود والمنهج تضرب بجذورها فى التربة الهيجلية ۰

فاذا سلمنا بهذه المصادرات العامة أشد التعميم ، أخضعت النزعة العلمية الأجزاء الباقية من الموقف المثالى لنقد شديد ، مستعينة بالاتجاهات العلمية المعاصرة ۰ وهنا لابد من النظر الى الطبيعة على أنهـا تملك وجودا فعليا ودلالة خاصين بها ، وأنها متحررة من النظرية القائلة بأنها ليست سوى ظاهر واغتراب ذاتى للروح المطلقة ۰ وكذلك ، ينبغى دراسة موضوعات الطبيعة وفقا للاجراءات المتخصصة التى تضعها الفزياء وعلم الأحياء ، وعلم الانسان ، دون أى اعتماد على المنهج ۰ وبهذا المعنى يسمح الطبيعيون بعدد من المناهج يتفق مع عدد العلوم المختلفة ۰

وأيا كان الأمر ، لا يسمح لهذا التباين أن يوهن من وحدة « المتصل المنهجى » methodic continuum . فهناك تعدد فى الأساليب والاجراءات

العلمية الفنية ، ولكنها تحتفظ جميعا بسلامتها المتميزة بوصفها سبلا للمعرفة داخل الوحدة الشاملة لمنطق العلوم العام · فمن الممكن أن نعانى العالم بطرق متباينة ، غير أن الطريقة الوحيدة المضمونة لمعرفته تكون من خلال التوافق مع القواعد العامة للبحث العلمى ، كما يقوم بتعريفها تحليل المذهب الطبيعى · وفى هذه القضية الأساسية ، لا يتحدى الطبيعيون دعوى هيجل القائلة بوجود وحدة أساسية للمنهج ، ولكنهم يوحدون بين هذا المنهج وبين مفهومهم للمنطق العلمى العام القائم وراء كل علم على حدة · وثمة اتفاق آخر بين هيجل والطبيعيين الأمريكيين على التضايف الدقيق بين نطاق هذا المنهج العام فى البحث وبين الواقع المقرر المعتمد · والعبارات الوحيدة التى تطلق على الواقع وتمنحنا المعرفة هى تلك العبارات التى يمكن التحقق من صدقها بوجه عام وفقا لقواعد البحث العلمى ، مفسرة على أساس تأييد « المتصل التحليلى » للمنهج والطبيعة ·

ولا يعنى هذا أن الطبيعيين كافة يتابعون هيجل دون نقد فى توحيده بين الواقع وبين ما يمكن الوصول اليه من خلال منهج المعرفة الشامل ، واذ يعترف سيدنى هوك Sidney Hook وغيره بأنه قد توجد جوانب من الانسان والأشياء الأخرى التى يمكن أن نخبرها بطرق لا ادراكية ، ولكن يتعذر فهمها بتجربة ادراكية عن طريق المنهج العلمى · وهم يضيفون أن هذا المنهج لا يستبعد أى منهج آخر للمعرفة يمكن الاعتماد عليه ، ولكنه يعد أفضل المناهج الحالية المتاحة لنا · ومع ذلك ، فان هذا الاعتراف تضعفه عدة تحفظات ترتبط به عادة · ومن هذه التحفظات أن أية جوانب للوجود تبقى غير منضية الى المنطق العام تكون أيضا غير قابلة لأن نعرفها ، أيا كان عمق شعورنا بها ، وأيا كانت تجربتنا نها على نحو لا ادراكى · فما من واقع قابل للمعرفه ، أو للتجربة على نحو ادراكى يمكن أن يند عن نطاق هذا المنهج · وبالاضافة الى ذلك ، اذا وصفنا تقدما ما بأنه تقدم أصيل فى طرق المعرفة الانسانية الموثوق فيها ، كان لابد لأى تناول اضافى ، أو تم اكتشافه حديثا ، أن يكيف نفسه أولا مع دعوى المذهب الطبيعى عن اتصال المنهج ، ومجموع الطبيعه · والمقدمة المضمرة هى أن وجوه الواقع ــ أيا كانت الطريقة التى نجربها بها ــ تدخل حسب تعريفها فى مجموع الطبيعة ، ولا تصبح فى متناول الادراك بالنسبة لنا الا من خلال المنهج الشامل للعلوم فحسب ، وهذه النقاط

التحفظية لا تبرأ تمـاما من الدوران فى العلاقة بين نظرية المنهج ونظرية الطبيعة • فبدون هذه العـلاقة لا توجد طريقة لالغـــاء التجربة الادراكية والاستدلال التحليلي الذى يدعى اثبات بعض الحقائق عن الله بوصفه الكائن الذى يتميز وجوده حقا عن أشياء الطبيعة •

وتؤكد النزعة الطبيعية الأمريكية أن السمتين المميزتين لها هما النزعة المضادة للاحالة (أو للردية) antireductionism والنزعة المضادة للثنائية antidualism ، والسمة الأولى تعني معارضة الجهد الساذج الذى بذله دولباك ومادية عصر التنوير للوصول بالأشـياء جميعا الى مستوى العلـل الميكانيكية الأدنى ، والظروف المسئولة عنها • والنزعة الطبيعية أو المادية الردية تذهب الىأن كل التطورات العليا للحياة الانسانية ماهى الا مادة وحركة ميكانيكية • ويرفض الطبيعيون الأمريكيون الجدد ـ مستفيدين من البحوث السابقة التى قامت بها المثالية فى الأشكال (أو الصيغ configuration = gestalt) المتميزة للحياة العضوية والحضارة الانسانية ـ يرفضون القيام بهذه الاحالة البسيطة الى مستوى العلل والظروف المادية ، التى وان تكن مقتضـيات مشـتركة الا أنها ليست كافية بوصـفها مبـادىء متعينة للمستويات والقيم المتباينة فى الطبيعة • ومن هنا ، كان دفاعهم عن نزعة مادية لا تلجـأ الى الرد أو الاحالة ، وتتمسك بالأولوية الوجودية والعليـة للمادة ، ولكنها تعترف فى الوقت نفسه بالأشكال العضوية العليا •

ومهمـا يكن من أمـر ، فان النزعة الطبيعيـة لا تناهض نزعة الرد ، أو الاحالة ، الا فى حدود ضيقة • فهى لا تعترف بأى واقع لا يكون معتمدا من حيث الامكان والباطنية والعلية على الأساس المادى • وهى تسمح بوجود الأشكال والوظائف المتميزة فى المستويات العليا من التجربة الانسانية ، ولكن على شرط ألا تتميز عن الأجسـام الا من حيث وظيفتها وعضـويتها فحسب • والنزعة الطبيعية تتلاءم مع نزعة تعددية فى الأشكال والوظائف ، لا مع نزعة تعددية للكائنات التى توجد دون اعتمـاد باطنى على المادة • فهى تظل ردية بصورة جذرية بصدد أى نوع من الوجود يتميز فعله الوجودى نوعيا ، ودون أن يقبل الرد عليا ـ عن الشىء المادى • وهكذا نجد احالة يقوم بها المذهب الطبيعى لكل فعل وجودى الى تبعية باطنية على المادة •

وبهذا المعنى تستخدم كلمة «طبيعة» التى تعد مفتاحا للمذهب بوصفها مساوية « للوجود الواقعى » مشتملا على كل ما هو واقعى ، بدلا من أن يشير الى منطقة واحدة من مناطق الكائنات الواقعية · والنزعة الطبيعية نزعة ردية بأخصب معنى فلسفى لهذه العبارة ، وهو المعنى الذى يرفض خلع رتبة الواقع على كل ما يتحدى افتراض الاكتفاء الذاتى للطبيعة ، ويعبر أحد دعاة النزعة الطبيعية الأمريكية عن هذا المعنى بقوله :

« ليست الطبيعة فى حد ذاتها مشـكلة بالنسـبة لفيلسوف النزعة الطبيعية ، بل الأحرى أن نقول ان الطبيعة تؤلف موضوع المشكلات الحقيقية جميعا (ما عدا مشكلات العلوم الصورية) · ومن ثم ، كان لدينا ذلك الافتراض (الذى لا سبيل الى البرهنة عليه) والذى يكمن وراء أى موقف طبيعى : « **الطبيعة هى كل ما هو موجود** » (٣٣) ·

والحركة التى أرادت بها النزعة الطبيعية الأمريكية أن تقف فى مضـاد المطلق الهيجلى لا تتألف من عكس ساذج فى صالح الطبيعة بوصفها مطلقا ، وانما تتألف من توحيـد تضعه منذ البدء كمصـادرة ـ بين مجموع الواقع وبين الطبيعة ، وبين المشكلات الحقيقية والمشكلات التى تقبل هذا السياق للبحث · وحين تبذل المحاولة لجعل الاعتقاد الطبيعى الرئيسى مشكلا ، تؤخذ المسائل الفلسفية الحقيقية على أنها تلك التى تفترض مسـبقا أن الطبيعة هى كل ما هو موجود ، وعلى أنها تلك التى يجعلها المتصل النهجى ، مناظرة لهذا الافتراض المسبق ·

ودعوى النزعة الطبيعية المناهضة للثنائية هى أنه لا وجود لبينة تؤيد الوجود الواقعى لاله متعال ، ولروح لامادية فى الانسـان ؛ وهذا الموقف السلبى ينطوى أيضا على نفس ذلك النوع من النزعة الردية التاريخية التى التقينا بها من قبل لدى ممثلى الالحاد الأوائل · وتؤخذ الثنائية الديكارتية بين العقل والجسم على أنها الطريقة النموذجية لتصوير مبدأ لامادى فى الانسان، على حين أن معيار علاقة الله بالعالم عبارة عن « نزعة متعالية » غامضة ومتحولة، بحيث يصعب العثور على اى مقابل تاريخى دقيق لها · وعلى أى حال ، فان تكامل الطبيعة ، وكفاية المنهج العلمى تدافع عنهما النزعة الطبيعية ضد

التهديد الذى تصفه فى شىء من التجسيد والغموض معا ـ بأنه الغاية المقدسة للميتافيزيقا المتعالية ٠

وقد كان اسهام جون ديوى (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) الرئيسى هو تأكيده للخطر المزدوج الذى يمثله الله بالنسبة للطبيعة والمنهج٠وسلك ديوى طريقا واضح المعالم وهو اعطاء تفسير نفساني لفكرة الله أو المطلق ٠ فالعقلية الألوهية تفتقر الى رباطة الجأش ، اذ يهزها التغير والعرضية والنسبية التى يتسم بها كوننا ، وهو ما تسميه عالم الوجود الأدنى ٠ وهى تتشوف الى مجال مثالى للوجود الثابت الضرورى المطلق ، حيث يستطيع الانسان أن يكون بمأمن من أخطار الوجود الدنيوى ٠ ثم يخدع الألوهى نفسه بأن يقلب هذا الهدف المتعالى الى وجود فعلى ، ويأخذ هذا الوجود المثالى الممكن على أنه كائن الهى يوجد وجودا مستقلا ٠ فالله هو نتاج هذا التجريد لآمالنا من سياقها الطبيعى ، وهذه « الأقنمة » لمثل أعلى وتجسيده فى كائن فعلى خارج الطبيعة ٠

ووراء اشارات ديوى الكثيرة المبعثرة الى مشكلة الله ، يقوم نقد ذو شعب أربع هو الذى بنى الاطار لمعظم التفكير الطبيعى الحديث عن الله فى أمريكا (٣٤). فهناك سببان ميتافيزيقيان رئيسيان لرفض حقيقة كائن متعال ؛ ذلك لأن قبول مثل هذا الكائن يحدث صدعا فى اتصال الطبيعة ، كما يستتبع الحط من قيمة كل ما هو متناه ، وعرضى ، ومتغير ٠ والاعتراض الرئيسى الثالث هو الاعتبار الابستمولوجى بأن الاعتقاد فى الله يستند الى الاجابة بقوة عارفة خاصة تعطى عنه رؤية حدسية ، ولكنها تحطم ـ فى الوقت نفسه ـ استمرار المنهج العلمى ، واحترام وسائلنا العادية للمعرفة ٠ وأخيرا يربط ديوى بين التسليم بالله وبين ما يسميه موقف « المتفرج » أو الموقف النظرى الخالص من المعرفة : فصاحب النزعة الألوهية حين يريد أن يتأمل الله يسحب طاقاته كلها من عالم الحياة اليومية ، ومن واجباته العملية الملحة ، فاذا كان مثل هذا الشخص يريد أن يكون منطقيا فى استخلاص النتائج من اعتقاده بحقيقة اله متعال أو خارج على الطبيعة ، فلابد له من أن يصبح مزدريا لعالمنا المتناهى ، وعقبة فى سبيل البحث العلمى ، وهاربا من مسئولياتنا الانسانية فى مجال التحكم الايجابى فى الطبيعة والمجتمع ٠

وليس من شك أن هذه النتائج وخيمة العواقب على شخصية الفرد ، وعلى سلامة المجتمع • واننا لنجد هذا المزيج من الملامح ـ لسوء الحظ ـ عند بعض المؤلهة ، بل انهم ليذهبون الى تبريره على أساس تسليمهم بالوجود الحقيقي للاله • والمسألة الفلسفية هي ـ على كل حال ـ أن نحدد ما اذا كانت مثل هذه النتائج تلزم بالضرورة عن جميع السبل الرئيسية التي يسلكها أصحاب مذهب الألوهيــة في تطـويرهم لنظريتهم عن الله • ولا يوجــد ـ على الأقل ـ في حالة مذهب للألوهية قائم على أسس واقعية ـ مثل هذه الصـلة الضرورية بين التصديق بوجود الله ، وبين النتيجة التي صورها ديوى •

والاعتراض المستمد من اتصال الوجود يفترض أن مثل هذا الاتصــال هو بعينه تجانس الوجود ، أو واحديته الأساسية من حيث النوع • وعلى هذا الافتراض ، تكون الاختلافات الوحيدة المقبولة في مجال الواقع هي اختلافات المستويات الوظيفية والتنظيمات البنائيــة التي تظـل معتمدة في داخلها على النسيج المشترك • غير أن التنوعات الوظيفية داخل هذا الكون المتجانس المتصل لن تمثل الا نمطا واحدا من الاتصال • وهناك طرق أخرى لتأمين اتصال الوجود لا تضحي بالاختلاف من حيث النوع بين مختلف الأشــياء الفعلية • ولا تستتبع نظرية الله التخلي عن وحدة الوجود واتصاله ، بل انها تحددهما على نحو مختلف عن طريقة النزعة الطبيعية عند ديوى • ففي العالم الذي يتصوره مذهب الألوهية ، ثمة روابط علية بين الله والأشياء المتناهية المختلفة الأنواع • ومن ثم ، هناك اتصال قائم على العلاقات العلية بين الكائنات المتماثلة • ويرى مذهب الألوهية أن الاتصال بين مختلف أنواع الموجودات اتصال على تماثل ، بحيث ان التسليم بالله لا يحدث صدعا في الطبيعة ، بل يربطها في كل طرقها للوجود بالمصدر العلى المشترك •

وثانيا ، ليست كل طريقة للتفرقة بين الله والعالم المتناهي تقتضى حطا من قيمة هذا الأخير • وموقف ديوى من هذه القضية ليس نقديا بما فيه الكفاية للحجج الشــائعة الموجودة في تراث الالحاد اللاحق على هيجـل • فهو يقبل التوحيد بين المطلق الهيجلي واله فلسفة الألوهية • ومن ثم فانه يتجــاهل الاختلاف الجذرى الحــاد بين « التضــاد » المثالى للمطلق وجهاته النسبية ، وكذلك « تفرقة » المذهب الألوهي بين الله والأشياء المتناهية •

وتستند طريقة مذهب المطلق ــ في اقامة التضاد بين الواقع والظاهر ، بين الحقيقة والوهم ــ الى نظرية المطلق الباطن وظلاله أو مراحله • فهنا حط من شأن الأشـــياء المتناهية من حيث انها توجد وجودا عنيـــدا ، وتحتوى على قيم قائمة بطبيعتها الخاصة ، لا بوصفها لحظات لأى شيء آخر • غير أن هذه الطريقة المتميزة للوجود والفعل والتقويم من جانب الأشـياء المتناهية تستقر فى قلب الرأى الواقعى عن اعتمادها العلى على الله ، وعلى علاقة التماثل بينها وبينه • وهذا الاعتمـــاد وهذه العلاقة يخلوان من المعنى ان لم يكن للأشياء المتناهية وجود فعلى وقيمة خاصان بها • ولا تمحى دلالة الموجودات المتناهية ، المتمتعة بطريقتها فى الوجود ، وتمسكها بالقيمة • وكما يضع اذ يدين الاســـتدلال العلى الواقعى على الله بقوته ووزنه لحضـــور الموجودات المتناهية ، المتعة بطريقتها فى الوجود • وتمسكها بالقيمة • وكما يضع ديوى تقويما تاليا للتجارب الأكمل والأقل جزاء ، والملامح الأكثر والأقل شمولا فى الطبيعة دون أن يحرم الأقل شمولا من واقعيتها الخاصة أو مساواتها الأصيلة في الوصف ، فكذلك يفرق المذهب الواقعى فى الألوهية بين الوجود الفعلى المحدود للأشياء المركبة دون أن يستتبع ذلك أى حط من شـــأن هذه الأشياء الأخيرة • فالتباين العلى بين أنواع الوجود يتطلب من المرء أن يبقى مهيأ لكل حادث فعلى ، وأن يحترم التكامل الخاص لكل طريقة فى الوجود •

ومما له دلالة ، بالنسبة لمشكلة المنهج والمعرفة ، أن المذهب الواقعى فى الألوهية لا يدعى أنه يملك بصيرة حدسية خاصة بالله • فمعرفتنا بالله هى نتيجة استدلال ، وليست من قبيل الحدس • وفضلا عن ذلك ، فان هذه المعرفة الاستدلالية ببعض الحقائق المعينة عن الله تتم عن طريق استخدام قوانا الادراكية العادية ، ولا تقتضى أية اهابة بوسائل متميزة للمعرفة • والبينة التى يرتكز عليها الاستدلال مستمدة من المنطقة العامة للأشياء الحسية التى تتحرك ، ويؤثر بعضها عليا فى البعض الآخر ، وتتمثل فيها تبعيات مختلفة • وقدرتنا العـــادية على التصـــور والتحليـــل والتجريب واجـــراء الاستدلالات العلية تستخدم فى هذا التناول للاله • وليست الاهابة بحدس أولى هى التى تمدنا بالوسيلة للوصول الى معرفة الله ، وانما فحص مضامين تجربتنا عن العالم الحسى وحياتنا الانسانية هو الذى يمدنا بهذه الوسيلة • أما اذا كان الاستدلال الألوهى قد تم وفقا للمنهج العملى فيتوقف على تصورنا

لهذا المنهج ضيقا واتساعا . فاذا أخذ على أنه يعنى مراعاة القواعد السليمة لاقامة استدلال بعدى موثوق به عن العلاقات العلية ، كانت هذه المتطلبات المتدليل العلمى جديرة بالاحترام من حيث الاستدلال على الله . أما اذا اقتصرت نظرية المنهج العلمى على العلاقات الوظيفية بين الحوادث الحســـية ، فان الاستدلال الألوهى يتعلق فى هذه الحالة بالعلاقة العلية بمعناها المتميز ، ووجب عليه أن يلتزم بحدود صرامته . ولهذا لا نجـد فى أى من هذين المثالين انكارا لصحة المنهج العلمى ، وللحاجة اليه . أما التعارض فينشأ بين مذهب الألوهية وبين ادعاء المذهب الطبيعى بأن الاستدلال لا يستطيع أن يأخذنا وراء التضايفات الوظيفية بين الحوادث الحسية ، غير أن المسألة ها هنا هى تضارب التفسيرات الفلسفية لمجال المنهج العلمى بمعناه الضيق، أولى من أن تكون مجرد قبول للمنهج العلمى أو رفضه .

صحيح أن الاستدلال العلى على الله ينتهى أخيرا فى المعرفة النظرية ، ولكن ، ينبغى ألا يؤخذ هذا بالمعنى القادح الذى تؤخذ به المعرفة المضادة لما هو عملى . فنحن نسعى الى الحقيقة عن الله من أجل ذاتها ، بوصفها كمالا للعقل فى بحثه عن معرفة المبادىء العلية . غير أن هذا البحث الألوهى النظرى لا يتقدم بالفرار من العالم المتناهى المتغير ، وانما بالاستمرار فى فحص هذا العالم ، واستخلاص كل ذرة من دلالته الثمينة ، بما فى ذلك حقيقة اعتماده العلى على الله اللامتناهى.أما أن هذا الكشف على أكبر جانب من الأهمية الحيوية لتوجيه الحيـاة الانسانية فأمر تعترف به فلسفة عن الله ، غـير أن مثل هذه الفلسفة تحاول المحافظة أيضا على التفرقة بين وظيفتين لعقلنا : اثبات النتائج على نحو صحيح لكى تعطى لنا معرفة نظرية موثوقا فيها ، واستخلاص المضامين العملية لمثل هذه المعرفة . وكان على الطبيعيين المحدثين أن يعدلوا من نظرية ديوى الأداتية فى البحث تعديلا كافيا بحيث يسمح بالتقدير النظرى للكشوف دون فصل النتائج عن تأثيرها النهائى فى الحياة العملية . كما كان من الواجب أيضا ادخال تعديل مماثل بحيث يسمح بالاعتراف النظرى بالله بوصفه المصدر العلى للعالم الطبيعى . هذه المرحلة النظرية فى البحث الألوهى لا تنفصل عن الاهتمامات العملية للحياة الانسانية ولا تتحيز ضدها . وتسمى فلسفة الله أحيانا بانها حكمة ، لا بمعنى الرؤية الباطنة ، ولكن لارتباط كشوفها العلية بطرائقنا العملية فى المعرفة والفعل. والتسليم بالله لا يعنى عزوفا عن العالم وواجباته وتحويلا للطاقة عنه ،

بل هو يعنى بالأحرى اهتماما متجددا بمسئوليتنا فى المسائل العملية المتعلقة بالعالم الطبيعى والمجتمع الانسانى • هذا الاتصال المتوازن ، بين الجوانب النظرية والعملية من معرفة الله ، هو وحده الذى يمكننا من اكتساب حقائق عن الله ذات أهمية انسانية ، دون أن نحيل الله الى وظيفة تدخل ضمن مشروعاتنا العلمية والأخلاقية •

ومن النتائج الرئيسية المترتبة على المذهب الطبيعى أن البحث العلى لا يؤدى الا الى مزيد من الامتدادات للحوادث المكانية الزمانية ، وبالتالى لا يبلغ الله أبدا • ولعل أشد الصيغ اقناعا لهذه الحجة هى صياغة فردريك وودبريدج (١٨٦٧ ـ ١٩٤٠) ، فقد تصور الميتافيزيقا الطبيعية على أنها ـ فى المقام الأول ـ تحديد تحليلى لبناء الوجود المعطى ، ولابد أن تنتهى اكتشافاتنا العلية بادراك بناء الأشياء المعطاة (٣٥) • فمع التسليم بأن تلك الموجودات تثير مسألة مصدرها العلى النهائى ، الا أنها لا تقدم أبدا اجابة تعود بنا الى الزمان السحيق ، والى المبدأ الأخير الذى عنه صدرت • وينبغى أن نقضى على دهشتنا الفلسفية ـ ملتزمين جانب الحكمة ـ حين نكشف عن البناء المعطى للعالم • فنحن لا نملك الأداة ، ولا الحافز للمضى فى الاستدلال على اله متعال ، أو على علة أولى للطبيعة •

ومن أسباب هذا الحصر الطبيعى للاستدلال العلى أن نمنع تلك النزعة المثالية التى ترمى الى ادراج الطبيعة ضمن كل روحى مطلق • وفى سبيل ابتلاع الأشياء المتناهية فى جوف هذا الكل ، كان على هيجل أن يستبدل العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى بالعلاقة الوجودية بين العلة والمعلول • وكانت الرابطة العلية بين الله والموجودات المتناهية هى ما ينبغى أن تزيله المثالية من طريقها لكى تجعل من الطبيعة تعبيرا معزولا عن الروح المطلقة • ومن ثم فان الدفاع عن الأشياء المتناهية العرضية فى الطبيعة يتطلب ازالة الجدل الخاص بالمطلق والنسبى ، ولكنه لا يتطلب الغاء مشكلة الله • وتنحية جدل المطلق جانبا هى الخطوة التمهيدية لوضع مشكلة الألوهية فى وضعها الصحيح بوصفها بحثا فى المبدأ العلى الأول للأشياء المتناهية • والمذهب الواقعى فى الألوهية للعلة اللامتناهية والعلل المتناهية على السواء لا يضع

سلسلة استنباطية بالضرورة ، ولكنه يقوم على دراسة بعدية للمتطلبات العلية لموجود متناه يدخل فى نطاق التجربة ، ولا يصبح فعل وجوده الخاص أقل واقعية ، وعرضية ، وتناهيا لمجرد اعترافنا بعلته الأولى اللامتناهية • والواقع أن النظريات الاستنباطية والجدلية عن الضرورة تقوض عرضية الموجود المتناهى ، وذلك لأنها تفشل فى استخلاص الاستدلال البعدى على وجود الله من الأشياء المركبة الموجودة فى الطبيعة •

ومن المؤكد ان المعنى العلمى الضيق للرابطة العلية يواجه باقامة تضايقات وظيفية معينة بين الحوادث والظروف داخل العالم المكانى الزمانى • ولكن لا وجود لشرط علمى اضافى على أن معناها عن العلية قد تقوض ، اللهم الا اذا أخذ على أنه المعنى الوحيد الصحيح للبحث الفلسفى بأسره • وهذا الشرط الاضافى هو من رواسب الواحدية المنهجية التى ورثها الطبيعيون عن هيجل ، على الرغم من نقدهم لما اخذه على أنه المنهج العلمى • وهكذا حين يقرر وودبريدج أن الموجودات تثير السؤال عن أصلها العلى دون أن تقدم الاجابة ، فانه يضع فى الواقع حدودا دقيقة لمنهجه فى توجيه السؤال اليها • وليس هذا راجعا الى ما يتصف به الشىء المتناهى من كثافة باطنية من حيث اعتماده على علة لامتناهية ، وانما ينشأ عن أن المعانى التى يبحث عنها لا تشمل مشكلة الاعتماد الحالى لفعل وجود الكائن المتناهى على علة •

ومع أن وردبريدج ليس مدينا لفويرباخ وماركس – من حيث مراجعه – فانه يكاد يصل الى نفس رؤيتهما : وهى أن التحليل الوصفى ينتهى فى التركيبات الطبيعية الأساسية التى لا نستطيع أن نهدمها بحركة جدليه ، أو برحلة خيالية فى الزمان نتراجع فيها الى الوراء • بيد أنه يتشابه معهما أيضا من حيث اخفاقه فى رؤية أن البناء المعطى «نهائيا من الناحية الوصفية» بحسبانه موجودا فعلا فى الطبيعة يمكن أن يكون تضمنيا من الناحية العلية ، بوصفه معطيا لمعرفة عن موجود على متميز ، يتلقى منه مبادئه المركبة والمشاركة لوجوده • ولا يعنى التمسك بهذه المضمونات تحطيم البناء المتناهى ، وانما تقديره فى بعد اضافى لمعناه ، أعنى من جانب مشاركته العلية فى الوجود الفعلى •

ومن الطبيعيين المعاصرين ، سترلنج لامبرخت Sterling Lamprecht وارنست نيجل Ernest Nagel اللذان قاما بأوسع بحث صورى عن أدلة وجود الله • ونورد ها هنا خمسة من اعتراضاتهما الرئيسية ، مصحوبة بملاحظات قليلة على سبيل النقد المضاد (٣٦) •

(١) يصر كل منهما على أن « ذعرهما مما فوق الطبيعة » horror supernatural لا ينبع عن تحيز عاطفى ضد مذهب الألوهية ، بل عن الافتقار الى أية بينة تثبت وجود الله ، أو صلته بعالمنا • ويستطيع الالحاد أن يكون هادىء النبرة ، بدلا من أن يتخذ موقف العداء العنيف ، والخصومة المريرة للاله • وهما يتفقان مع ديوى على افتراض أن الحجة التجريبية التى تؤيد مذهب الألوهية ينبغى أن تستمد من التجربة الدينية والصوفية • ويشيران بحق الى أنه على الرغم من حدوث نمط من التجربة يمكن أن يسمى « دينيا » ، الا أن حدوثه لا يحدد أية قضية عن طبيعة الواقع تؤيدها مثل هذه التجربة . وأصحاب مذهب الألوهية الذين يعتمدون على الاهابة بالتجربة الدينية يعترفون بأنه لابد من القيام بمزيد من التحليل للسمات الخاصة بهذه التجربة لتحديد ما اذا كانت تتطلب الاشارة الى واقع متميز عن الأشياء المتناهية أم لا • وأيا كان الأمر ، فان البرهان الواقعى على وجود الله تجريبى بمعنى مختلف نوعا ما • فهو لا يقوم على نمط التجربة الدينى الخاص ، أو على دعوى معاناة تجربة مباشرة عن الله • وانما يقوم أساسه التجريبى على ادراكنا العادى للأشياء المتناهية المحسوسة ، وعلى الوجود الانسانى ، وهو الوجود الذى يجرى على أساس سماته المحددة تحليلا عليا لنصل منه الى نتيجة استدلالية عن حقيقة وجود الله أو الكائن اللامتناهى •

(٢) وتختلف النزعة الطبيعية المعاصرة عن النزعة اللاأدرية الكلاسيكية فى أنها لا تستند كثيرا الى تفنيد « كانت » للأدلة العقلية الثلاثة . فالطبيعيون يرتابون فى الثنائية الكانتية بين الوجود الظاهرى ووجود الشىء – فى – ذاته ، وهى التفرقة التى يرتكز عليها التفنيد ، وما يتبعه من اهابة «كانت» بالايمان الأخلاقى • وهم لا يتذكرون الا أن الحجة الوجودية لا تجريبية تماما ، والا أن الحجة الغائية تخلط بين الغرض من حيث هو تكيف وبين الغرض من حيث هو مقصد يخطط له العقل • ومن الجدير بالذكر أن المذهب الواقعى فى الألوهية يوجه أيضا هذه الانتقادات فى فحصه للحجج التى نشرها العقليون والتجريبيون ابان عصر التنوير • فهناك اذن حاجة الى تقدير جديد

لمعنى الدليل فيما يتعلق ببعض القضايا التى تقال عن الله ، ولكن هذه الحاجة لا تعنى اخلاء الفيلسوف من مسئوليته فى دراسة القضية بكل الأدوات والشواهد المتاحة له فى الوقت الحاضر ·

(٣) ويرى لامبرخت – فى نقضه للحجة الكونية ولكل اجابة أخرى بالطابع العرضى للكون – أنه على الرغم من أن كل موضوع جزئى يتصف بالعرضية ، الا أنه لا يلزم عند ذلك أن العالم ككل ينبغى أن يكون عرضيا . وقد يكون الدليل المستمد من العرضية باطلا ، نتيجة لمغالطة التركيب او نتيجة للتدليل من خاصية لأجزاء شىء ما على خاصية للشىء ككل · وعلى أى حال ، فانه لا يلح على هذا الاعتراض الحاحا شديدا ؛ اذ قد يجيب عليه مجيب بأن الطابع العرضى لشىء جزئى ما لا يشير الى صفة خاصة نابعة من ماهيته · ولأن طبيعته كلها مركبة ، فان الشىء العرضى الذى يوجد فعلا يوجد على نحو يستبعد اعتماد وجوده على علة فعالة حاضرة · ويستمد استدلالنا الواقعى على الله – أساسه من تجربتنا عن بعض الموجودات الجزئية العرضية ، أكثر من أن يستمد أساسه من تصور العرضية أو من تصور العالم ككل · وهذا التناول لله لا يستنبط صفات كل تصورى من صفات أجزائه ، بل يستدل على العلة المجودة للكائن المادى المركب من بعض الأشياء العرضية المعينة · وتصور العالم ككل ، اما أن يكون خاليا من المعنى ، من الناحية التجريبية ، وبالتالى لا يمكن معاملته بوصفه كائنا أعلى يتصف أو لا يتصف بخصائص معينة ، واما أنه يشير الى الموجودات المركبة التى لا تحتاج الى علة متميزة عنها ، والتى توجد من خلال ضرورة وجود طبيعتها الخاصة فحسب ·

(٤) ويردد المذهب الطبيعى نقدا آخر هو أنه : اذا كان كل شىء يحتاج الى علة ، فمن الواجب علينا أن نسأل عن علة الله · وقد كان جون ستيوارت مل – (وما سيقال عنه ينطبق على برتراند رسل منزعجا طيلة حياته كلما خطر له أن مسألة العلية لا يمكن استبعادها فى حالة الله دون ارتكاب استثناء متعسف ، أو بالتسليم بأن مسألة الأصل الأخير مسألة لا نستطيع أن نجيب عليها ، ومن ثم ينبغى ألا تثار أصلا · ولمواجهة هذه الصعوبة ، لم يستبعد مذهب الألوهية مسألة العلية فى حالة الله ، ولكنه يقترح اقامة التفرقة بين مشكلة ما يعنيه المبدأ العلى ومشكلة ما اذا كان لله علة وأنه يحتاج

اليها • ومعنى المبدأ العلى ينشأ عن الحاجة التى نكتشفها فى المركب المتناهى لمصدر فعلى ، أو مصادر للوجود متميزة عن نفسه • والطريقة المركبة المتناهية فى امتلاك الوجود هى التى تثير البحوث العلية الجزئية ، ومن ثم تقدم معنى محددا للمبـدأ العلى • وعلى ذلك ، فان هذا المبـدأ لا يقرر — فى أساسه التجريبى — أن كل شىء يحتاج الى علة ، بل يقرر أن كل ما هو موجود بطريقة مركبة محـدودة يحتـاج الى مصـدر على متميز موجود • ومغزى الاسـتدلال العلى الألوهى هو انه يوجد فاعـل على ليس وجوده مركبا ، وبالتالى فانه يتحرر من كل تحديد لوجوده الفعلى • من الممكن اذن أن يسأل السؤال العلى عن هذا الوجود للحصول على نتيجة محددة • وليست المسألة هى اغلاق البحث العلى بصورة متعسفة ، بل الاصرار عليه داخل السياق المكتمل الخاص باثبات الحقيقة عن وجود علة فعلية خالصة لا يخضع وجودها للتركيب والتحديد • ومن الممكن أن نعرف بعد ذلك أن ظروف الاحتياج الى علة لا تنطبق على هذا الوجود • وينبغى أن يمضى التساؤل العلى الى نقطة التصديق بوجود الله ، أو الكائن اللامتناهى غير المركب ، ثم أن نفهم بعد ذلك أن الله أو الكائن غير المركب كائن لا علة له • وهكذا لا ينبغى الغاء السؤال العلى فيما يتعلق بالله ، ولكن ، ينبغى أن تصاغ الاجابة بالوجود الفعلى المتميز الذى يوضح عنه السؤال • ونحن حين نأتى الى الله — لا نصرف المبدأ العلى ، مثلما نصرف عربة أجرة بعد وصولنا الى مقصدنا — على حد تشبيه شوبنهور — ولكننا نخطىء أيضا اذا انتظرنا ردا مناسبا حين نسأل السؤال العلى عن كائن غير مركب وموجود ، وهو الكائن الذى يؤدى بنا اليه الاستدلال العلى •

(٥) ويثير موريس كوهن Morris Cohen (١٨٨٠ — ١٩٤٧) — الذى يقترب تفكيره اقترابا وثيقا من تفكير نيجل Nagel — اعتراضا طريفا ، بوجه خاص • والنص التالى يتركب من فقرات مأخوذة من هذين الفيلسوفين الطبيعيين •

« ان التسليم جدلا « بعلة مطلقة » أو « سبب نهائى » للعالم وبنائه ، لا يمدنا باجابة على أى سؤال « خاص » يمكن أن يوجه بصدد أية موضوعات جزئية أو حوادث فى العالم ، بل على النقيض ، أيا كان شكل العالم ، وأيا كان

مجرى الحوادث ، فان نفس « العلة الأخيرة » تعطى بوصفها « تفسيرا » ٠٠ ولكن ، ماذا يفسر « التفسير » ان لم يفسر شيئا على وجه التحديد ؟ وعلى سبيل المثال ، فان أية محاولة لتفسير الظواهر الفزيائية على أنها ترجع مباشرة الى العناية الالهية او الى أرواح لا أجساد لها ، هذه المحاولة تتنافى مع مبدأ الحتمية العقلية ٠ ذلك أن طبيعة هذه الكيانات ليست متعينة بما فيه الكفاية بحيث تمكننا من استنباط نتائج تجريبية محددة منها ٠ وستفسر ارادة العناية الالهية ــ مثلا ــ كل شيء ، سواء حدث بطريقة أو بأخرى ٠ وبالتالى ، لن يكون فى وسع أية تجربة أن تنقضها ٠ وعلى أى حال ، فان الافتراض الذى لا نستطيع دحضه ، لا يمكن التحقق من صدقه على نحو تجريبى » (٣٧) ٠

هذه الحجة تستبعد كل قول عن الله على أساس أنه خال من المعنى من الوجهة التجريبية ، ما دمنا لا نستطيع أن نستنبط من الله أى شيء متعين يمكن أن نختبره علانية ، وأن نتحقق من صدقه ٠

وما يثبته هذا الاعتراض هو أن القضية الخاصة بوجود الله لا تنتمى الى تلك العبارات التى نصل اليها عن طريق المنهج الشرطى ــ الاستنباطى ٠ ويأتى تدعيم الموقف الألوهى من اســتدلال بعدى مســتمد من موجودات التجربة المتناهية ــ وهذا نمط من أنماط الحجة يظل متميزا عن منطق العلوم الذى قام بتحليله كوهن ونيجل ٠ والتمسك بالطابع المتميز لهذا الضرب من الاستدلال هو بعينه تلك النزعة المضادة للردية التى يقترحها المذهب الواقعى فى الألوهية ، فقضية وجود الله لا تؤدى أية وظيفة استنباطية ، سواء بالمعنى العقلى ، أو بمعنى الاجراء العلمى للتدليل الافتراضى ٠ وليس هذا لأن هذه القضية تدعى أنها مثمرة من الناحية الاستنباطية ، ثم تخفق فى الوفاء بوعدها ، بل لأنها لا تعد مثل ذلك الوعد ٠ وحين لا تفعل ذلك ، الا تقطع كل صلة مثمرة لها بعالمنا ؟ ولن تلزم هذه النتيجة الا اذا كان من غير الممكن ضمان الصلة بالأشياء الداخلة فى نطاق التجربة الا باقتراح النتائج الاستنباطية عن الأشياء فحسب ٠ بيد أن الاستدلال العلى البعدى يبدأ بالأشياء الجزئية التى نخبرها بوصفها موجودات فعلية لا من حيث انها تقدم لنا المواد اللازمة للبناء الاستنباطى ٠ هذه معالجة متميزة ، وان تكن

ذات أساس تجريبي ـ لأشياء عالمنا العادي • والعـلة التي تضعها ليست تضايفا افتراضيا لبناء الشيء ، ولكنها العلة الفعلية لفعل وجود الشيء ، ولمبادئ وجوده الباطنة الأخرى • وبهذا المعنى العلي ، تكون القضية عن الله مفتوحة في وضوح للتأكيد او النفى في تجربتنا عن الـكائنات المحـددة الموجودة •

وتصديقنا بوجود الله لا يقوم على كونه مبدأ استنباطيا ممكنا لعوالم لا حصر لها ، بل على حاجتنا الى عليته الفعلية للأشياء الموجودة في عالمنا ، ومن ثم لم تكن النتيجة المباشرة الصحيحة للاستدلال الألوهي هي أن الله يوجد من حيث ان ثمة توافقا كليا بينه وبين الأحداث جميعا ، وانما يوجد من حيث انه العلة الفعلية لوجود بعض الأشـياء الفعلية في تجربتنا • وهذه العلاقة العلية مع أشياء التجربة هي التي تؤلف دعوى القضية الألوهية الى الحقيقة ، والتي تخضع لنمط التحقق من الصدق الذي يختبر دعاوى العلية الفعلية للأشياء الموجودة •

اما اذا كان للحقيقة عن وجود الله أو عدم وجوده ، أن تقيم أى اختلاف ملحوظ في تجربتنا ، فأمر ينبغي أن يقرره نوع الاستدلال موضوع البحث . ولما لم يكن الاستدلال الألوهي عملية استنباطية من أى نوع ، فليس المقصود منه أن يعمل على تغيير أو تحقيق أسـبقية منطقية على تجربتنا الأصـلية للأشياء • ذلك أن ألفتنا الادراكية المباشرة بالأشياء لا تعتمد في ترتيب المعرفة على نظريتنا الفلسـفية عن الله • وليس غرض الاسـتدلال على الله أن يقترح افتراضا عن كيفية اتصـاف الأشـياء بهذه الصـفة أو بتلك ، وانما غرضه أن يكشف عن الأساس العلي لوجودها الفعلي بحسب بوصفها أشـياء مركبة • وتؤكد الحجـة الالوهية أن الوجود المتناهي المركب يدين بحضوره الفعلي لعلة أولى موجودة ، يعتمد عليها الشيء الذي نخبره في فعل وجوده الخاص • وهذا يقيم اختلافا محددا له دلالته ، لا بين شتى الترتيبات الممكنة للكون ، بل في فهمنا الانساني التام للوجود ، وللاستدلال العلي على الأشياء التي توجد والتي تدخل في نطاق تجربتنا • وفي المجال الادراكي ، هناك النتيجة النظرية من الحاق تأكيد وجود الله وفعله العلي بوجود الأشياء المتناهية ، التي تفهم الآن على هذا الوجه من اعتمادها العلي على الله واشارتها

اليه • ويشير هذا أيضا الى بعض المضامين العملية لعلاقة الاعتماد العلى لأنفسنا وللأشياء المتناهية الأخرى على الله • ذلك أن فهم الأشياء الداخلة فى نطاق التجربة ، والتشكيل النهائى للسلوك الانسانى فى عالمنا المؤلف من الكائنات التابعة ، يؤثر فى اثبات حقيقة وجود الله تأثيرا محددا ، وله نتائج مثمرة •

أما السؤال عما « يمكن » أن يدخل فى نطاق الارادة الالهية والعناية الالهية ، فتال لمسألة وجود الله التى تتعلق « بما » ينتج عن عليته الخلاقة بوصفها التفسير النهائى لموجودات فعلية معينة • وكون مثل هذا التفسير متميزا عن منطق الافتراض والتحقق الاستنباطى يدل على طبيعة هذا المنطق غير اللاهوتية تماما ، وعلى الطابع اللااستنباطى للتحقق من صدق قضية الألوهية • فوجود الله وصفاته تدخل تماما فى نطاق تجربتنا للأشياء والحوادث الفعلية ، ولكن على نحو مغاير لدخول النظريات الفزيائية • وهذا التعدد لضروب التفسير والاتصال التجريبى بالموضوع لاثبات أهمية هذه الاستدلالات على الله وصحتها ، ـ (وهى الاستدلالات المؤسسة على البينة الوجودية ـ العلية) ـ هذه النزعة التعددية لا يمكن أن تستبعد دون الغاء القضية بالحيلة التى تلجأ اليها النزعة الردية حين تجعلها مساوية لثنائية تنفى العالم •

وقد اقترح ديوى ذات مرة أن يستخدم الطبيعيون كلمة « الله » لتدل على « الغايات المثالية التى يعترف المرء ـ فى زمان ومكان معينين ـ بأنها تسيطر على ارادته وعواطفه ، وعلى القيم التى يكرس لها المرء نفسه ، من حيث أن هذه الغايات تؤلف بواسطة الخيال ـ وحدة واحدة » وتشجع على الفعل الاجتماعى (٣٨) • وقد تقبل معظم الطبيعيين الأمريكيين هذا القول على أساس أنه وصف للتجربة الدينية ، ولكنهم أحجموا عن اعطائه اسم « الله » • فهم يعترفون بحقيقة التجربة الدينية بمعنى التكريس الأسمى للمثل العلمية والاجتماعية ، ولكنهم يفصلون بينها وبين أية اشارة متعالية الى الله • وهم ينزعون الأخلاقية ـ على نحو مماثل ـ عن أى أساس فى الله ، ويتطلعون الى التقدير العلمى للقيم كمرشد للسلوك • وتبحث الأخلاق

الطبيعية عن أساس واقعى للالتزام ، ولكنها تبحث عنه فى مكان آخر غير العلاقة العلية بين الله والانسان. وليس البحث عن أساس طبيعى واقعى للأخلاقية هو ما يميز الفلسفة الأخلاقية للمذهب الطبيعى عن مذهب الألوهية الواقعى ، وانما يميزها البحث عنه داخل نظرة الى الطبيعة يستبعد منها التصديق بالله .

وينبغى أن نذكر أخيرا الغاء معرفة الله من جانب الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية . وهذا البرنامج قد وضعه فى صورته الكلاسيكية رودولف كارناب Rudolf Carnap وألفرد اير Alfred Ayer اللذان زعما أنهما قادران على اثبات استحالة المعرفة الميتافيزيقية بالله ، بل اثبات خلو المشكلة من المعنى . وقد وجدا من العسير فعلا تنفيذ هذا البرنامج ، بسبب عجزهما عن الاستقرار على صياغة مرضية لمبدأ التحقق من صدق القضايا القائم وراء نقدهما . ويقترح اير — فى موضع ما — أن يحدد المعنى بالقاعدة التالية : « تصبح العبارة ذات معنى اذا كان من الممكن التحقق من صدقها بالتحليل أو بالتجربة » (٣٩) . والعبارة التى تطلق على وجود الله لا تدخل ضمن العبارات اللاوجودية التحليلية فى المنطق والرياضة . ولكى تكون هذه العبارة ذات معنى من الناحية التجريبية ، على المرء أن يثبت بالتدليل الميتافيزيقى أنها تستتبع عبارة قائمة على المشاهدة عن حدوث مضمون حسى ما . غير أن « اير » يضيف : « أعتقد أن من السمات المميزة للميتافيزيقى بالمعنى القادح الذى افهمه من هذه العبارة الى حد ما — ليس هى أن عباراته لا تصف شيئا من الممكن ملاحظته حتى من حيث المبدأ — فحسب ، بل انه لا يوجد أى معجم « قاموس » يمكن أن يحيلها الى عبارات قابلة للتحقق من صدقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة » . والنتيجة هى أن العبارات التى تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليليا أو تجريبيا ، وبالتالى فهى من حيث الادراك خالية من المعنى . فنحن لا نملك أية وسيلة نظرية لاثبات وجود الله ، وكذلك لا نستطيع أن نبرهن على عدم وجوده ، أو حتى أن نثبت أن السؤال عن وجوده أو عدم وجوده ينطوى على أى معنى ادراكى . وقد تكون لمثل تلك العبارات معنى ذاتى وعاطفى ، ولكنها لاتنطوى على أى مضمون ادراكى صارم .

وقد فطن التجريبيون المنطقيون منذ عهد قريب الى قصور هذه الطريقة الأولية التقريرية فى استبعاد مشكلة معنى الاستدلالات الألوهية على الله

وصدقها • ولعل أبرز مراجعة لهذا الموقف الأصلى هى التى قام بها هربرت فايجل Herbert Feigl ، ذلك المفكر الذى تعدلت من خلاله التجريبية المنطقية بتأثير الاتجاهات البرجماتية والواقعية فى أمريكا (٤٠) • فهو يعترف بأن كل الصياغات الجزئية لمعيار المعنى الواقعى ، اما مسرفة فى اللاتعين ، واما مسرفة فى الضيق ، وأن هذا المعيار هو اقتراح يؤخذ به لأسباب عملية ، ويمكن تبريره بالاستعمال ، ولكن لا يمكن اثبات صحته تماما ، ووظيفته الرئيســية هى التفرقة بين العبــارات الواقعية وبين العبــارات الصورية والعبارات ذات المعنى العاطفى فحسب ، كما يعترف أيضا أن وصف اير للميتافيزيقا هو معنى متعسف لا ينصف التنوعات الفعلية للفكر الميتافيزيقى. ولا مندوحة عن التمييز الأساسى بين ميتافيزيقا استقرائية ، ولاهوت طبيعى يشير اشارة ما الى التجربة ، وبين ميتافيزيقا متعالية ولاهوت طبيعى لايسمح بأى نوع من الاختبار بواسطة التجربة • ويقتصر انطباق معيار المعنى على النوع الأخير من التدليل الميتافيزيقى والألوهى ، ولا يحل مشكلة نظرية استقرائية عن الوجود والله • ويرى فايجل أن هذه النظرية الأخيرة تنطوى على المعنى — من الناحية المعرفية ، وينبغى أن تقوم الاعتراضات الموجهة ضدها على قاعدة نيوتن الأولى للتدليل فى الفلسفة الطبيعية ، أو على مبدأ الاقتصاد فى الجهد principle of parsimony . فعلينا أن ننظر الى نظرية الله على أنها افتراض ذو معنى ، ولكنه سطحى ، ومن ثم فاننا نستبعده على أساس البساطة الصورية ، أو الاقتصاد المنطقى •

وهذا الموقف المعدل للتجريبية المنطقية من فلسفة فى الله لا ينأى كثيرا عن موقف المذهب الطبيعى الأمريكى بابتعاده المتعمد الهادىء عن الخوض فى مشكلة الله . وتقرر قاعدة نيوتن أننا لسنا فى حاجة « الى قبول مزيد من العلل للأشياء الطبيعية تتجاوز ما يكفى من العلل الحقيقية لتفسير مظاهرها » (٤١). وهذه القاعدة يمكن أن تؤخذ امــا بالمعنى الواسع وامــا بالمعنى الضيق • والتوصية العامة بالاقتصاد فى التفسير العلى توصية تحترمها كل فلسفة شيدت بصرامة واحكام ، فمذهب الوحدانية (أو التوحيد) يهيب بها ضد نظرية تعدد الآلهة ، والعلل الأولى • ولكى نستحضرها ضــد أية فلســفة استقرائية عن الله ، ينبغى أن تؤخذ بالمعنى الأضيق الذى تقصده النزعة الظاهرية ، أو التطبيق العلمى الشائع • وحين تنحصر قاعدة الاقتصـــاد على هذا النحو ، لا تعود سارية على نوع الاستدلال الذى يستخدمه مذهب

الألوهية الوجودى ـ العلى existential — causal theism . فهذا الأستدلال لا يتقدم بطريقة الفرض والتحقق الاستنباطى من صدق الظواهر ، ولهذا لا يمكن استبعاده على أساس كونه فرضا سطحيا • ولما كان هذا الاستدلال لا يقف على قدم المساواة مع التفسيرات الافتراضية الأخرى للظواهر الحسية، فانه لا يتأثر بالقرار الخاص بقبول ابسط تفسير من النوع الشرطى الاستنباطى • فبعد تقديم تفسير على كاف نسبيا من النوع الأخير ، يبقى السؤال قائما عن العلة الفعلية لفعل الوجود ، ولمبادىء الوجود الأخرى داخل الموجود الحسى المركب • وهذا هو الأساس المتميز فى التجربة لفلسفة عن الله تنمو نموا استقرائيا ، ولا يمكن بالتالى تحديد صدقها بمجرد الاعابة بالبساطة الصورية ، أو بالاقتصاد المنطقى فى التفسيرات التى يقصد بها الاجابة على أسئلة عن وجوه العالم الحسى الأخرى •

وللمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة التى احاطت بنشأته • فلقد تواطأت اتجاهات ثلاثة فى الفترة التى امتدت من « ديكارت » الى « كانت » هى : التناول الرياضى والتكنولوجى للطبيعة ، والتوكيد على علو الله على حساب بطونه ، واضفاء الطابع الظاهرى على الأشياء المحسوسة ـ تواطأت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعى يبدو خاليا تماما من الدلالة الالهية • وازاء هذه الازالة للاله من منطقة التجربة المألوفة ، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر : اما تاليه الطبيعة نفسها ، واما استبعاد ما هو الهى استبعادا تاما• وسلكت المثالية الترنسندنتالية وهيجل الطريق الأول ؛ على حين اتخذ الالحاد الطريق الثانى • غير أن الاختيار الالحادى لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع) الهيجلى • والحق أن ما جعل الالحاد الحديث قويا الى هذا الحد ، وجذابا منذ البداية ، هو احتجاجه على اغراق الانسان والطبيعة ، والفنون والعلوم الطبيعية فى الكل الروحى المطلق • ومن فويرباخ فصاعدا ، بنيت قضية مقنعة للالحاد حول دفاعه عن الطبيعى والانسانى ضد روح مطلقة طاغية • وبدلا من تمييز هذه الروح عن الاله المتعالى ، والنظر ـ على هذا النحو ـ الى الأشياء والأشخاص فى علاقتهم بالله ، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم فى الطبيعة ، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها ، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء الى المذهب التجريبى الفلسفى ، وكشوف العلوم

ومناهجها • بل لجأ الالحاد ـ تدعيما لموقفه ـ الى كل ما تمخض عنه العالم الحديث من انجازات ، فلجأ الى الحدود التى وضعت للمعرفة التجريبيه ، والى الطبيعة التطورية للكون ، والى النشأة الطبيعية للانسان ، والى النظرة التكنولوجية للانسان والطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما ، كما لجأ الى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقا للغايات الانسانية • ولكن كان لابد من تفسير هـذه الوجوه جميعا ـ لـكى تفضى الى النتيجـة الالحادية ـ بمجموعة من المبادىء الفلسفية التى ورث العصر الحديث شطرا منها عن نزعة هيوم التجريبية ، وشطرا آخر عن النزعة المثالية المطلقة •

واعتمد الالحاد الحديث فى استبعاده للاله ـ فى أشد صوره التجريبية والتعددية تطرفا ـ على مفهوم ردى للمنهج ، وعلى مفهوم باطنى بحت للوجود • والواقع أن التحرر الحاسم للانسان وبقية الطبيعة من كل أنواع الواحدية الردية لا يمكن أن يتحقق داخل اطار التراث الالحادى • فما ان نقف ضد مثالية الروح المطلقة ، ومـا ان ندافع عن الطرق المميزة للوجود المتناهى والتدليل التجريبى ، حتى لا يعود الدفاع عن الانسان والطبيعة فى حاجة الى استخدام الصور المتطرفة او المعتدلة من الالحاد • ومن الممكن أن تنمو المناهج الطبيعية والقيم الانسـانية داخل سـياق فلسفى لاحق على الالحاد postatheistic ، وهذا السياق يسمح للانسان ـ فى الوقت نفسه ـ بالبحث فى وجود الله وفى علاقتنا الانسانية به •

الفصل التاسع

الإله متناهيا ومتطورا

اذا كان لنا أن نركز على ظهور الالحاد ولا شيء غيره ، فسيبدو اتجاه الفلسفة اللاحقة على الهيجلية تراجعا مطردا عن أى تسليم بالله • بيد أن الحركات التاريخية نادرا ما تكون خالية من التعقيد ، بحيث تفضى الى اتجاه واحد فحسب • وليس القرن الأخير ، من حيث النظر الى الله ، بدعة فى هذا التعدد الذى يتسم به تاريخ الفكر • فلقد شهدت هذه الفترة نفسها نشأة عدد من الفلسفات التى تعترف بوجود الله مع تفاوت فى الايمان ، ولكنها تصف طبيعته بعبارات تقتصر عادة على وصف الأشياء المخلوقة • فبدلا من اعتبار التناهى والتطور علامات مميزة لكون يتباين جذريا عن الله ، تتناولهما تلك الفلسفات على أنهما عناصر تشابه تربط الله والكون معا فى واقع مشترك • وكما توجد أنماط متباينة من الالحاد ، كذلك توجد أنماط متنوعة من التناهى داخل مذهب الألوهية • والأغرب من ذلك أن نظريات التناهى عن الله تنبع من نفس خلفية الأفكار التى تنبع منها المذاهب الملحدة ، وثمة أمثلة ، تعد على وجه التحديد استجابات للتحدى الالحادى • ومن الطرق الرئيسية للرد على الالحاد المعاصر ، تكييف طبيعة الله بحيث تواجه اعتراضات معينة ، كفيلة بتأييد الانكار التام لوجوده ، لو لم يحدث ذلك التكييف • واذا كانت الملامح المتناهية المتطورة البرجماتية أمارات على الوجود الفعلى ، فان وصف الله بها منهج متوقع للدفاع عن حقيقته •

ويعتقد مذهب التناهى عادة أن الاله محدود فى بعض صفاته ، حتى وان كان لا محدودا من وجوه أخرى • وتعد صفات معينة للاله على أنها متناهية ، ولكن دون تحيز للكمال اللامتناهى الذى تتصف به جوانب أخرى من طبيعته • وأحيانا ، عندما تمتزج بمذهب التناهى وجهة نظر تطورية ،

يؤخذ الله على أنه متصف بلاتناه نسبى موقوت ، بالقياس الى الأشكال الأدنى من الحياة • غير أن هذا يعد دائما إعتبارا وقتيا يقوم على المقارنة : فالله حد مثالى يتراجع دائما أمام الأشياء الفعلية ، أو هو يشير الى أعلى درجة وصل اليها فى الوقت الحاضر تيار التطور • وغالبا ، ما يمتزج ادخال التناهى فى الطبيعة الالهية باعتراف بعامل التكوين ، أو بصيرورة فى الله • وهناك مجال واسع تتحرك فيه الآراء المتعلقة بأساس هذه الصيرورة وطبيعتها ، تبدأ من الاحباط البسيط للغرض الالهى ، وتكيفه فى مواجهة العقبات ، حتى تصل الى النمو الايجابى لمعرفة الله وخبرته وقدرته • والطرق الخاصة بتصور الله بوصفه خاضعا للتحديد والتغير كثيرة بعدد أفراد المفكرين الذين يطورون مواقفهم داخل هذا المنظور •

ونظرية الاله المتناهى ليست ابتكارا حديثا ، ولكن ثمة تلميحات اليها خلال تاريخ الفلسفة (١) • فالصانع (الديميورج) الأفلاطونى ، والمحركون الأوائل عند أرسطو ، والعلة الأولى عند ابن رشد ، أمثلة بعيدة من تراث مذهب التناهى • غير أن هذه المشكلة قد أصبحت موضع الاهتمام المطرد فى المرحلة الحديثة • ولقد كان لوك مدركا للنتائج المتناهية للتناول العقلى الاستنباطى للاله ، وزوده هذا بسبب من أقوى أسبابه لرفض المنهج الأولى a prior فى الفلسفة • وفى داخل الخط التجريبى نفسه ، ذهب هيوم وفولتير الى أن الاله المتناهى هو أسلم استدلال من نظام الطبيعة • وكانت فكرة الاله المتناهى باعثة على نفور « كانت » ، وهو الذى أقام حجته ضد المعرفة النظرية بالله على طبيعته اللامشروطة • ومع ذلك فان النقد الكانتى قدم عند هذه النقطة دافعا مباشرا صوب التفكير المتناهى • ومن الممكن الدفاع عن قابلية الله للمعرفة ، اما عن طريق ما يفعله مذهب شمول الالهية بتصديره للعالم المتناهى داخل حياة الله ، واما باثبات أن للاله جوانب متناهية يدخل بها فى نطاق معرفتنا النظرية • وكان من أسباب الاحياء الألمانى للاهتمام باسبينوزا نظرة هذا الأخير الى الأشياء المتناهية بوصفها أحوالا معبرة عن الجوهر الالهى نفسه ، مع تصور الطبيعة على أنها كل هائل يضم الجوانب اللامتناهية والمتناهية من الوجود الالهى • وكان مذهب فشته فى شمول الألوهية ينظر الى الله أحيانا بوصفه القانون الباطنى للكيانات المتناهية وانسقتها ، وأحيانا أخرى بوصفه حدا مثاليا للطموح الأخلاقى •

وأدخل شلنج عاملا محددا فى الطبيعة الالهية نفسها ابتغاء تفسير الشر فى العالم ، وتفسير حركة التاريخ • وأخيرا ، عود هيجل جيلا بأكمله قبول وجود التطور فى المطلق ، ومن مراحل هذا المطلق الجوهرية العالم المتناهى للطبيعة والوعى الانسانى • وأصبح الجانب المتناهى المتغير فى الروح المطلقة أمرا ينظر اليه على أنه ضمان للحياة الالهية ووجودها الفعلى •

وعلى الرغم من هذه الارهاصات الهامة ، كان ثمة اسراع ملحوظ فى ايقاع النظريات المتناهية عن الله عقب انتصاف القرن التاسع عشر • فلقد أعاد جون ستيوارت مل تأكيد بعض الحجج التجريبية والانسانية القديمة القائمة على مشكلتى المعرفة والشر • بيد أن الأمر الذى جعل موقفه فريدا ومصطنعا فى الوقت نفســه هو رأيه القائل بأن مذهبا فى الألوهية المتناهية ما هو الا وقفة مؤقتة على الطريق ، جعلت لكى تحل محلها فى نهاية الأمر عبادة كاملة للانسانية • ويستطيع المرء أن يلمس فى وليم جيمس بعض البواعث البرجماتية التى تحبــذ فكرة اله متنــاه • فقــد كان يوصى بمذهب متنــاه غير مصقول ، كوسيلة فعالة تماما للتغلب على الرأى المثالى القائل بأن العالم المتناهى ما هو الا مرحلة داخل الروح اللامتناهية الشاملة ، وكذلك لتأثيرها الأخلاقى المنشط فى السلوك الانسانى • ولم يكن تأثير النظرية التطورية على مسألة الله مقصورا فى اتجاهه على الالحاد ، ولكنه كان أيضا فى صالح ادخال العملية التطورية فى حياة الله الخاصة ، وانكار أن الله خالق فحسب • وأضحى التناول المنهجى التطورى للجوانب المتناهية من الطبيعة الالهية موضوعا مركزيا فى فلسفة هوايتهد عن الكائن العضوى • وكانت نظرته الى القضية نظرة عضوية ، اراد ان يثبت بها أن الوصف الأساسى للكيانات العقلية يستتبع أن نعزو الى الاله التناهى والتطور من عدة وجوه •

١ ــ نظرية مل فى التناهى الموقوت (الانتقالى)

ذكر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣) ذات مرة أنه أحد الانجليز القلائل فى عصره الذين يرجع افتقارهم الى الاعتقاد الدينى الى أنهم لم يكونوا على هذا الاعتقاد يوما ما ، أولى من أن يرجع الى أنهم تخلوا عنه نتيجة لحالة من حالات التمرد • فلقد تربى « جون » تربية صارمة معادية للدين تحت اشراف أبيه جيمس مل الذى كان هو نفسه متمردا تمام التمرد على « خالق

الجحيم ذى القدرة الشاملة » ـ على حد تعبير كالفن. وتعلم « مل » الأصغر أن أصل العالم والذات ينبغى أن يظل مجهولا ، لأنه يتجاوز تجربتنا من ناحية ، ولأن أية عبارة تطلق عن الأصول تولد دائما سؤالا آخر عمن خلق الله من ناحية أخرى . وتدعمت هذه التعاليم الأبوية بمطالعات «مل» لهيوم وكونت . ولقد اعترف لأحد مراسليه فى فترة الصـــبا أنه يتفق تماما مع برنامج كونت السلبى الذى يستبعد الله من الدين ، وأنه يأمل أملا قويا فى التحقق النهائى لدين الانسانية الوضعى (٢) .

ومع ذلك ، كانت هناك بعض التعقيدات الفكرية التى أقلقت « مل » ، ودفعته الى اعادة النظر فى مسألة الألوهية من زاوية شخصية جديدة . وكان سان ـ سيمون وكونت نفسه ، قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد ، العصر الذى تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنبا الى جنب ، وقد تجد ما يبررها جزئيا . وكان كونت على استعداد كاف لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحا استراتيجيا ، وذلك لتأمين الانتصار السريع الذى أحرزته المؤسسات الوضعية ، غير أن مل احتج الآن بأن هذه الحالة المختلطة تنسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات ، وأن الاستبعاد المتزمت للألوهية لم يأت فى الوقت المناسب ، ولم يؤسس أساسا متينا . وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان ، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية فى مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب (٣) . وأصبح من اهتمامات «مل» الدائمة أن يبحث الى أى مدى يمكن أن يبرر كل من المفكر الظاهرى والوضعى موقفه من اعتناق مفهوم ما عن الله ، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالى الذى وصفه ماثيوآرنولد وصفا قديرا بأنه يتسكع بين عالمين : أحدهما قد انقضى فعلا ، والآخر غير قادر على أن يولد .

ونمط مذهب الألوهية الذى وصل «مل» الى أن يرى فيه ـ على الأقل ـ صدقا موقوتا هو النمط الذى يرى الاله محدودا فى قوته ، وربما فى معرفته أيضـا . وهذا الاعتراف باله متناه ، على أســاس موقوت ، يؤلف تعديله الرئيسى لدين كونت فى الانسانية . فقد كان يتفق فى حماسة مع ناصحه الفرنسى بأن دين الانسانية يستطيع أن يكون (أو أن له من القوة الباطنة ما يجعله) مناسبا لكل وظائف الدين بعد ازالة الاعتقاد بالله ازالة تامة .

ولكنه تساءل عما اذا كان الوضع الحالى للبينة العقلية يتطلب من المرء ــ بصورة قاهرة ــ أن يرفض الله ، وهل الوضع الحالى للقوة الاجتماعية كفيل بالانتقال العملى المباشر الى الدين الانسانى الجديد ؟ ووجد نفسه مرغما على أن يجيب بالنفى على هذين السؤالين : المنطقى والعملى • فلقد استنكر بعض أتباعه الوضعيين هذا الوضع الانتقالى الذى اقترحه بوصفه توفيقا جبانا ، غير أن مل نفسه قد زكاه لما فيه من تكامل وروح عملية •

وكان « مل » حريصا حين عرض مذهبه فى الألوهية الانتقالية أن يحيطه بالتحفظات الكافية لكى تحول دون أن يتجمد ، فيصبح موقفا صحيحا بصفة دائمة ، وبالتالى لكى تحول دون تشويه الهدف التاريخى النهائى من النزعة الانسانية الاجتماعية والدينية • وكانت ضماناته الأساسية تتألف من تفرقة بين الاعتقاد الواقعى ، والأمل الخيالى ، ومن مجموعة من المعايير الخاصة باتخاذ افتراض خيالى (٤) • ولم يسلم قط بأن قبولنا لله يمكن أن يصل بحق الى مرتبة الاعتقاد الاستقرائى ، الأن هذه الحالة العقلية الأخيرة مقصورة على مسائل الواقع التى يثبتها المنطق الاستقرائى الخاص بالعلوم الفزيائية والاجتماعية • ومع ذلك ، ففى مجال الخيال والأمل (وقد عرف مل أهميتهما للفكر المتسق المتجانس وللفعل الانسانى المؤثر من مطالعته لوردزورث وكولريدج) فمن الممكن اصطناع افتراض على نحو مشروع ومفيد ، ما دام يفى بشروط ثلاثة : فلابد أن يكون متفقا مع تجربتنا ، متسقا مع نفسه داخليا ، ونافعا للجنس البشرى من الوجهة الأخلاقية • وذهب مل الى أن التسليم باله متناه فعل من افعال الأمل المتخيل ، وأنه يفى بتلك الشروط الثلاثة على نحو مرض ، وبالتالى يمكن أن نسمح به مؤقتا ، حتى بالنسبة للشخص الذى يكون هدفه النهائى هو التنظيم الوضعى للمجتمع وللمعتقدات الانسانية • ولا يكون مذهب الألوهية المتناهى غير مشروع فى المجال النظرى الا حين يزعم انه اعتقاد استقرائى ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا يكون ضارا من الناحية الاجتماعية الا حين يفشل فى اخلاء مكانه للنشاط الوضعى المنظم فى اللحظة التى ينضج فيها هذا النشاط تاريخيا نضجا كافيا لتشكيل نظرتنا ومؤسساتنا الاجتماعية على نحو فعال •

وتتركز جميع تأملات «مل» عن الله على أن الأمل المتخيل فى اله متناهيلبى

متطلبات هذا النوع من الاقتناع الذهنى • ومعالجته للدليل المستمد من تصميم الكون تبين أن هناك على الأقل حدا أدنى من الاتساق بين وجود الله وبين تجربتنا عن العالم • ويهيب بمعيار الاتساق الذاتى الداخلى ليعارض به لانهائية القدرة الالهية ! اذ يعتقد « مل » أن النتيجة التحليلية للقدرة اللامتناهية هي استحالة وجود أى شر • وأخيرا ، فان دفاعه عن المنفعة الأخلاقية المترتبة على مذهب التناهي يرمي من ورائه الى اثبات أن هذا المذهب يشجع الميول السليمة للسلوك بأن يرفع من شأن خدمتنا للبشرية •

(١) **وجود الله** : يصف « مل » موقفه بأنه مذهب للشك العقلى يشتمل في داخله على مذهب ألوهية للخيال والمشاعر • ومن الممكن تقدير مضمونه على أفضل نحو بالقياس الى النظريات الثلاث الأخرى عن الله التي يعارضها وهي : الاعتقاد اللامشروط فى الله ، والالحاد ، واللاأدرية • و « مل » لا يسمح بمكان لأى ايمان بالله عال على الطبيعة ، أو بأى حاسة خاصة تعاين وجوده • وحتى الاعتراف الاختيارى بالله لا يستطيع أن يؤسس نفسه على دعوى بوحي خاص ، أو حدس عن وجوده • وثمة معنى خاص للاعتقاد فى الله يود « مل » استبعاده وهو ذلك المعنى الذى يقترحه معاصراه : السر وليم هاملتون Sir William Hamilton وهنرى مانسل Henry Mansel ، ومذهبهما في الألوهية مزيج غريب من الفلسفة الاسكتلندية عن الحس المشترك ، ومن النقد الكانتى ، والمثالية الألمانية (٥) ، ومحاولتهما للوصول الى الله عن طريق ديالكتيك للنقائض ، ممتزجا بفعل للاعتقاد يناقض المعنى العادى للحدود ، هذه المحاولة يخضعها «مل» لنقد طويل قاس • وينتهى الى أن الطريق الوحيد الموثوق فيه للوصول الى الله هو طريق تحليل الكمالات المتناهية ، والاستدلال البعدى ، بل ان هذه العملية لا يمكن أن تتمخض عن اعتقاد صارم سواء بمعنى التعرف الواقعى المباشر ، أو باستدلال استقرائى من أقوى الأنواع •

ومع ذلك لا يؤدى انكار الاعتقاد ذى الأساس المتين فى الله الى نوع قطعى من الالحاد الطبيعى ، أو النزعة اللاأدرية على السواء• ولما كانت نزعة «مل» الظاهرية أشد صرامة من نزعة هيوم ، فانه يستريب فى الأحكام القطعية الميتافيزيقية الصادرة عن مذهب الالحاد الطبيعى ، حتى وان تنكرت فى لغة

منهجية . وهو لا يرى شيئا غير قابل للتصور ـ داخليا ـ فى فكرة فاعل عاقل ، عال على الطبيعة ، وبالتالى لا يرى فى ذلك ما ينتقص من شأن الطبيعة انتقاصا جوهريا ، مأخوذة على أنها مجموع الحوادث الظاهرية والقوانين العلية . ومن ثم ، فانه لا يميل الى توحيد الواقع مع الطبيعة على نحو يستبعد ـ من حيث المبدأ ـ امكانية موجودخارج على الطبيعة ، وامكانية الرغبة فيه . والالحاد المذهبى يمضى بعيدا الى ما وراء المقدمة الظاهرية القائلة بأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء الا بالقياس الى أنفسنا ، وبالتالى ، فاننا لا نملك أى تعريف ميتافيزيقى مطلق لما يمكن أن يشمله الواقع وما لا يمكن أن يشمله .

وعلى هذا ، فان « مل » لا يستبعد كل موقف ألوهى ، بل يستبعد ذلك النوع القائم على نظرية عامة فى المنهج والطبيعة والوجود ، أكثر من أن يكون قائما على افتقار الى بينة على وجود الله . وهو يفرق تفرقة مماثلة بين نزعة لاأدرية تزعم أنها استدلال ضرورى من مبادىء ، ونزعة لاأدرية تستند الى الحدود الحالية لمعرفتنا . فاللاأدرية المذهبية اما أن تتورط فى تناقض التحدث بصورة متعالمة جدا عن اللامعروف ، أو تفترض أن الموضوعات لاتشير الا الى الأشكال الدنيوية الباطنة للوجود . و « مل » مستعد على الرغم من نزعته الظاهرية الى النظر فى الأسس الخاصة بالاعتقاد فى وجود الله ، بدلا من أن يعزل نفسه فى السلبيات القطعية لمذهبى الالحاد واللاأدرية . وفى هذه النقطة تبعه بعض الطبيعيين الأمريكيين المتأخرين ، الذين يؤثرون الحديث عن انعدام البينة على وجود الله ، على الحديث عن لامعقولية هذا الوجود .

ويدخل موقعه الوسط الذى يتخذه بمذهب الشك العقلى فى التراث الهيومى (نسبة الى هيوم) . فكما أكد هيوم أن مذهبى الالحاد والألوهية يمكن أن يتفقا ـ بصورة غامضة ـ على ضرب من المبدأ البعيد للحوادث ، كذلك يعتقد « مل » أن التفسير الوضعى للأحداث المحددة داخل العالم يتمشى مع أصل على للعالم مستمد من الله . أما أن يضم المرء فعلا النظرية الألوهية الى المذهب الوضعى ، فأمر لا يتوقف على أية مبادىء ضرورية محددة، بل على قابلية تادى الحجة الألوهية الى قوانين علمية ، وعلى الوزن الفعلى

للبينة ، كما تعرف فى الوقت الحاضر (٦)٠ ويعترف «مل» طواعية واختيارا بأن النظرة العلمية تتنافى مع اله يحكم العالم بقوانين متغيرة تخضع دائما لنزوات مشيئته • وهو يفند أيضا الأدلة الأولية الخالصة على وجود الله ، لأنها تزعم تحديد الواقعة الوجودية بأفكارنا وحدها ، على حين أن الاستدلال العلمى بعدى صرف • والتناول المبنى على الاجماع العام ضعيف من حيث البينة ، لأن ذلك الاجماع يؤيد أيضا مذهب حيوية المادة animism ، وتعدد الآلهة ، وهذا الدليل يرجع عادة – طلبا للاقناع – الى نظرية حدسية، أو الى اجابة دائرية بصدق الله •

وتبقى على أية حال ، الأدلة القائمة على العلية والتصميم design . و « مل » لا يعترف بصحة أى دليل على متميز عن الاجابة بالتصميم • ورأيه فى العلية مصوغ تماما بنزعته الظاهرية وبنموذج العالم الذى يوحى به العلم الفزيائى المعاصر له • وهذا العلم الأخير يرى أن الموضوعات الواقعية التى تصنع الكون مؤلفة من أجزاء صلبة من المادة ومن الطاقة ، وكلتاهما أزلية لا معلولة • ولا يشك « مل » قط فى هـذا الغرض العلمى لمـادة جوهرية غير مخلوقة للأشياء ، لأن نظريته فى المعرفة لا تسمح له بتحديد أى شىء عن الموضوعات الفزيائية الواقعية بوصفها متميزة عن ظواهرها • ولكنه يستخدم هذه النظرية استخداما استراتيجيا لاستبعاد أى نوع من العلية يمكن أن يكون خلقا أو توليدا تاما للوجود • وقد تنتج ارادة نشطة – على أكثر تقدير – نظاما فى مادة موجودة أصلا بصفاتها • وقد تفسر الفاعلية العلية الكون ، أو النظام الموجود فى العالم كما يتبدى لنا ، ولكنها لا تفسر وجود الكون نفسه • وتعالج النظرية الظاهرية فى المعرفة الظواهر أو الحوادث الفزيائية كما تظهر لنا ، ولكنها لا تتصدى للموضوعات المادية فى وجودها الخاص • والعلل الوحيدة المعروفة لنا هى العلل المنظمة للمادة المعطاة فعلا، ونشاطها المنظم يمكن أن يصل الى هـذه الظاهرة الجزئية أو تلك ، ولكنه لا يصل الى العالم ككل • ويستنتج « مل » – على أساس موقفه الفزيائى والابستمولوجى (المعرفى) – أن الاستدلال العلى على الله لا يمكن أن يكون له أساس صحيح متميز عن النشاط المنظم ، ذلك النظام الذى تقوم عليه حجة التصميم •

وحين قيل لكارليل ان الدليل المستمد من التصميم مازال ــ على الأقل ــ محتفظا بصحته في القرن التاسع عشر العلمي ، استولى عليه انفعال شديد ازاء بحوث « مل » في اللاهوت الطبيعي • وكان على « مل » أن يذكر الحكيم الاسكتلندى الحانق بأن صاحب النزعة الظاهرية الحذر يستطيع أن يتناول وجود الله بوصفه فرضا فحسب ، وتتوقف قوة هذا الفرض ــ على التجربة وعلى قواعد الاستقراء • ولا يستطيع التدليل الاستقرائي القائم على فكرة التصميم أن يقدم ــ على أحسن الفروض ــ سوى اقتناع احتمالى أو أمل متخيل عن حقيقة الله •

ومن الممكن أن تؤخذ الحجة القائمة على التصميم بطريقة محددة أو غير محددة .• ففي صياغتها غير المتحددة تهيب بالتشابه العام بين الصنعة الانسانية والعالم الطبيعي ، ، فتستنتج من هذا التشابه وجود صانع الهى عاقل لا يختلف عقله كل الاختلاف عن عقل الصانع الانساني • غير أن «مل» يتبع هيوم في الاشارة الى أننا مادمنا لا نملك مشاهدة مباشرة للنشاط المنظم لله ، فاننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط درجة التشابه أو الاختلاف • مثل هذه الاهابة غير المتحددة بالتشابه بوجه عام ، لا تزيد على كونها مجرد مماثلة analogy (يأخذها مل على أنها معادلة لتصور جامح عن تشابه ما) وليست استقراء حقيقيا •

ولكن ، حين نكون بصدد الوجه المحدد من التشابه ــ أعني عامل التصميم أو اتجاه المقومات صوب غاية من جانب شيء طبيعي ــ فمن الممكن في هذه الحالة اقامة حجة استقرائية حقيقية لاثبات وجود الله • ويصنف «مل» هذا الدليل ــ وفقا لقواعد منطقه ــ على أنه مثل على منهج الاتفاق حول الظواهر • فمع أن هذا المنهج هو أقل العمليات الاستقرائية اقناعا ، الا أن الحجة المحددة المستمدة من التصميم ، تعد من أقوى أمثلة الاستقراء القائم على الاتفاق • والطريقة التي تجتمع بها أجزاء العين المتباينة في فعل الرؤية الموحد تدل على أن تكوين هذه الأجزاء وتوحيدها قد اهتديا بفكرة الابصار، لا بالفعل الفزيائي للابصار (الذى لم يوجد بعد) • والنتيجة المحتملة هى أن فكرة الابصار توجد أصلا في عقل مصمم عاقل مريد ، يسمو على الانسان كثيرا من حيث تلك الكمالات • هذا المصمم الكوني هو المسئول عن النظام الحالي السائد في ذلك الشطر من الكون الذى نألفه • فلا حاجة بنا الى

افتراض أن منظم كوننا ينتج كل شيء فيه (المادة والطاقة من حيث هما كذلك) ، أو أن بصيرته العقلية تعمل - على نحو كلي - في مناطق تتجاوز نطاق معرفتنا ٠

ويتقدم «مل» متجاوزا النسخة السابقة التي وصفها عصر التنوير لهذا التدليل ، وذلك في تقديره الدقيق لقيمتها المنطقية ولعلاقتها بالكشوف التطورية ٠ فعلى الرغم من أنها حجة استقرائية تبلغ درجة من الاحتمال ، الا أنها لا تتمتع بأساس متين يكفي لخلق اعتقاد استقرائي تام ٠ وقد كتب «مل» - بعد مرور ما يقرب من عقد كامل على نشر كتاب داروين العظيم «أصل الأنواع» - كتب ملاحظا ان افتراض داروين لا يتنافى بطبيعةتكوينه مع العقل ، وان الشواهد التي تؤيده حتى الآن تجعله تفسيرا مقبولاً للنظام البيولوجي (٧) ٠ وهو يدرك أن البحث المقبل قد يجعل من المحتمل أن تفسر الطاقة الكامنة والقوانين الخاصة بالمادة الحية الكائنات العضوية الهادفة ، بل حتى الكائنات العاقلة ٠ ولا يتنافى التفسير التطوري مع تصور فاعل الهي نهائي ، غير أن تيار الكشوف البيولوجية قد يقوض الأساس الاستقرائي لقبول الله بوصفه حقيقة وجودية واقعة ٠ ومن ثم ، يرفض «مل» النظر الى الحجة المستمدة من التصميم على أنها اعتقاد استقرائي متين ٠ ولما لم تكن مفتوحة للمراجعة بنفس الطريقة التي تفتح بها جميع النتائج الاستقرائية ، وان تكن قابلة للاستبدال النهائي نتيجة للميل الذي يمضي في طريق التقدم في البحث العلمي ، فان الاعتقاد في وجود الله لا يزيد على كونه أملا متخيلا ، وان يكن هذا الأمل من النوع الذي لا ينتهك أيه قوانين منطقية ، كما يستند الى شيء من البينة الاستقرائية ٠

ولم يحاول «مل» قط أن يبحث عن مفهوم لاظاهري nonphenomenalist للعلية ، وبالتالي عن استدلال على لا يقبل الرد الى الحجة المستمدة من التصميم أو يعتمد على البحث البيولوجي ٠ ومع ذلك فانه يشير الى معارضته للنقد الكانتي للحجج النظرية جميعا على وجود الله ٠ فقد زعم «كانت» أن مثل هذه الحجج تتورط لا محالة في ديالكتيك اللامشروط ، كما ينبغي أن تستخدم فكرة الكائن الأكمل ٠ بيد أن الدليل المستمد من التصميم لا يتمشى مع أي من هذين المطلبين ، لأنه نموذج على منهج الاتفاق الاستقرائي الذي ينتقل من

النظام المعطى فى احساساتنا المتعلقة بالعالم الى منظم يملك من البصيرة وقوة الارادة ما يكفى لتشكيل النظام • وحين ووجه «مل» باعتراض كانت القائل بأن التصميم المتناهى فى العالم يمكن أن يفضى الى مصمم كونى متناه فحسب ، لم يكن منه الا أن تقبل فى بساطة هذه النتيجة • ولكنه لاحظ أن حجته الاستقرائية ليس لها — على الأقل — أن تعتمد على تصور اللامشروط أو أن تقوم بأى استدلال ضمنى من فكرة الكائن الأكمل ، لأن التدليل يمضى مباشرة الى منظم عاقل قادر ، عقلا وقدرة كافيتين ، ثم يقف عند هذا دون أن يتقدم خطوة واحدة• وهكذا كان مذهب التناهى — فى نظر «مل» — وسيلة فعالة للتغلب على النقد الكانتى ، مع بقائه فى الوقت نفسه داخل اطار التدليل الاستقرائى •

(٢) الله بوصفه قدرة متناهية : ذهب هيوم ذات مرة الى أننا حين نصف الله بأنه «كامل» فقد لا نعنى الا أنه « كامل كمالا متناهيا » ، أو أنه عاقل وقادر بما يكفى لتشكيل عالم الظواهر فى صورته المنظمة ، ويتفق «مل» مع هيوم على أن الله الذى نثبته عن طريق الاستقراء ليس خالقا ، بل صانعا أو مشكلا للنظام فى عالمنا • ومن ثم فان التحديدات فى النظام الذى يقع فى التجربة قد تعكس تحديدات مناظرة فى المصدر الذى نستدل عليه لهذا النظام • وحين يواجهنا الشر المادى والأخلاقى بوجه خاص ، يبدو من المحتمل أن الاله متناه من بعض وجوهه الأساسية وتبدو قدرته محدودة ، بكل تأكيد، كما قد يكون لذكائه أيضا حدود وعيوب • وقد أوصى «مل» بمذهب التناهى كوسيلة ، لا للرد على «كانت» فحسب ، بل على احراج بيل الشهير ، وهو أننا فى مواجهة الشر ، ينبغى أن نستنتج : اما أن الله قادر قدرة شاملة ، وبالتالى شرير ، واما أنه خير ، وبالتالى فهو محدود القدرة• ولقد قبل «مل» القرن الأخير من قرنى الاحراج ، لأنه كان يتفق مع نسخته من الحجة القائمة على التصميم • وذكر فى احدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتس للرد على بيل أفضت به الى أن يضع حدا معينا على الله • وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التى ينبغى أن يخضع لها العقل والارادة الالهيان وكأنها قانون مستقل ، معناه أن ندخل ضمنيا عاملا محددا فى الطبيعة الالهية •

والقضية الوحيدة التى يعتقد «مل» اعتقادا جازما أنها ثابتة عن الله هى

أنه ليس قادرا قدرة شاملة • وهو يؤيد هذا الانكار بأن يضع النتائج المترتبة على افتراض أن الله قادر قدرة شاملة •

« ليس كثيرا أن نقول ان كل علامة على التصميم فى الكون شاهد ضد القدرة الشاملة لواضع التصميم • اذ ماذا نقصد بكلمة تصميم ؟ انمعناها التدبير : أو تكيف الوسائل مع غاية معينة • غير أن ضرورة التدبير — أعني الحاجة الى استخدام الوسائل — ما هى الا نتيجة للقدرة المحدودة ••• فلو أراد خالق البشر ان يكون الناس جميعا فضلاء ، فان خططه جميعا تبوء بالفشل مثلما تبوء بالفشل حين يريدهم أن يكونوا جميعا سعداء ، ولقد شيد نظام الطبيعة متغاضيا عن مقتضيات العدالة أكثر من تغاضيه عن مقتضيات الخير ، فاذا كان قانون الخلق كافة هو العدل ، وكان الخالق قادرا قدرة شاملة ، لكان نصيب كل انسان من الألم والسعادة في العالم متناسبا بالضبط مع أعماله الخيرة أو الشريرة ، ولن يكون مصير انسان أسوأ من الآخر ، الا اذا كانت أعماله أسوأ فعلا ، ولن يكون للمصادفة أو المحاباة مكان فى مثل هذا العالم ، بل ستكون كل حياة انسانية نتيجة لدراما شيدت كما تشيد قصة أخلاقية كاملة » (٨) •

ولما كانت تكيفات الطبيعة تتطلب استخدام وسائل محددة ، ولما كان الكثير من دوافعنا وافعالنا يناقض النية الأخلاقية الحسنة ، ولما كان الألم والسعادة لا يتناسبان تناسبا بديعا مع قيمة الانسان الأخلاقية ، فان «مل» يرفض افتراض القدرة الشاملة كصفة لله • وفضلا عن ذلك ، فانه لاينحو الى هذا الرفض منحى نظريا ، ولكن بتحمس عميق يدل على استهجانه الأخلاقى لهذه الفكرة ، فهو يرى أن من الأنفع أخلاقيا أن نتصور الله صانعا كونيا حسن المقصد ، وان يكن غير قادر قدرة شاملة ، على أن نتصوره فاعلا قادرا قدرة مطلقة ، ولكنه مع ذلك لا يلغى الشر ، بكلمة منه •

ويستمد موقف التناهى كثيرا منجاذبيته منهذه الطريقة فى انقاذ خيرية الله على حساب قدرته • وعلى كل حال ، ينبغى أن نذكر أن « مل » يتصور القدرة الالهية على نحو خاص جدا فيما يتعلق بمشكلة الشر • ومعالجته للقدرة الالهية تفترض مسبقا ثلاث نقاط : أن الله ليس خالقا فحسب ، أو

علة أولى كاملة ، ولكنه صانع ، أن القدرة الالهية يمكن أن تعزل عن الصفات الالهية الأخرى ، أنه لا وجود لحرية شخصية أو خلود للانسان • وكل من هذه الافتراضات السالفة يحدد الطريقة التى تحل بها مسألة القدرة الالهية والشر •

وما يثبته «مل» هو تحديد القوة فى صانع بدلا من خالق الوجود المتناهى أو علته الاجمالية • وهو يستدل من النظام المحدود فى العالم المادى المعطى على منظم محدود القدرة • وهذا استدلال صادق تماما • ذلك أن مثل هذا النظام منظورا اليه فى ذاته لا يحتاج الى أكثر من قدرة محدودة لاحداثه ، والقضية الحاسمة تتعلق بالمواد « المعطاة » فعلا ، بمعنى أن العلوم الفزيائية ليست مطلوبة لتفسيرها • فاذا استطاعت الفلسفة أن تثبت أن لهذه المواد أصلا عليا عن طريق فعل خلاق ، أو أنها أنتجت من لا شيء ، كان هناك حينذاك أساس للاعتقاد فى لاتناهى القدرة الالهية • ونحن مسوقون الى تأكيد القدرة اللامتناهية ، لا بسبب الطبيعة الكامنة للشيء المنتج (سواء كان هذا الشيء هو المواد الأساسية ، أو نظاما جزئيا معينا)، ولكن بسبب الطريقة التى أنتجت بها العلة الأولى • ومع أن المعلول نفسه متناه ، الا أن انتاجه من لاشيء ، لا يمكن أن يتم الا بواسطة فاعل لا يمكن أن يكون تابعا أو محدودا فى قدرته العلية •

ويترك «مل» مجالا تغشاه الظلال للمادة الأساسية ، وللطاقة عبر حدود القدرة العلية الالهية • ومن ثم، فلابد أن يتصور الله بوصفه صانعا، يناضل بمهارته المحدودة ضد مواد أجنبية ، لينتزع منها انتصارا جزئيا ، ولكنه ينطوى على شيء من التقدم • فالقدرة على التصميم دون الخلق لا تزيد على كونها نوعا من المهارة الهندسية ، يعتمد فيها الصانع اعتمادا حقيقيا على مواده • وحين يهيب «مل» بالتدبير أو الاعداد كدليل على قدرة الله المحدودة، فانه يتمثل ذلك النشاط التدبيرى من جانب صانع يشكل المواد ، دون أن يكون أصلها العلى • وليس وجود الاعداد من حيث هو كذلك ، بل قصره على النوع المعين الخاص بمثل هذا الصانع ، هو الذى يمدنا بحجة على القدرة المحدودة • وحيثما تكون علاقة الوسيلة بالغاية نتيجة لفعل خلاق ، وحينما

لا يستخدم الفاعل نفسه الوسائل للوصول بطبيعته الى مرتبة الكمال ، لا تكون القدرة فى هذه الحالة محدودة •

ويعزل « مل » القدرة الالهية عزلا تاما عن صفات الله الأخرى ، ثم يبحث فيما اذا كان من الممكن أن تكون هذه القدرة المعزولة تماما لامتناهية ، ثم تنتج بعد ذلك عالما من الشر والجور • و «مل» لا يختلف عن غيره من أصحاب مذهب التناهى ، فى أنه ليس حساسا لأية مشكلة خاصة تنشأ عن هـذه النظرة ، لأنه لا يهتم بطبيعة التفرقة بين الصفات أو بين الماهية الالهيـة وكمالاتها • وهذا هو سبب عدم اكتراثه حين يعتقد أن الله لامتناه فى بعض صفاته ، متناه فى بعضها الآخر • فالبساطة الالهيه ليست مشكلة حقيقية بالنسبة ل «مل» ، وبالتالى ، فانه يستطيع أن يعزل القدرة ، وأن يحكم عليها بأنها متناهية دون أن يفطن الى النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها • واقترابه من الله اقتراب لاميتافيزيقى ، بمعنى أنه يتصدى مباشرة للذكاء الالهى والقدرة الالهية كما يتجليان فى العالم ، ولا يلتفت الى أى استدلال برهانى على وجود الله وبساطته كأساس لتناول هاتين الصفتين (الذكاء والقدرة) •

وهذا النوع المعزول تماما من القدرة الالهية اللامتناهية هو الذى يثير نفور « مل » الأخلاقى ، لا القدرة الالهية منظورا اليها نظرة متكاملة بوصفها حاملة للحظة التى تصفها الحكمة والخيرية الالهيتان • وحين يتساءل «مل»: هل هذه القدرة المعزولة خيرة ؟ فان نفس الطريقة التى يتم بها تصور هذه القدرة يرغم المرء على الاجابة بالنفى • فما على هذه القدرة الالهية المؤقنمة الا أن تنغض رأسها لكى يختفى كل شر ، ومـع ذلك فان هـذه الانغاضة لا تحدث أبدا • وعلاقتها بالعالم علاقة الكاتب المسرحى بالنص ، والنص لا يحتوى شيئا أكثر من مقصد الكاتب ومهارته • وبهذا المفهوم عن قدرة الله اللامتناهية ، وعن علاقة العالم المتناهى بها ، لا يستطيع « مل » الا أن يستنتج أن القدرة اللامتناهية ليست خيرة ، ولهذا ينبغى أن تكون قدرة الاله الخير محدودة •

ولقد أخفق مل فى أن يفحص ــ فحصا نقديا ــ افتراضه الشرطى القائل بأنه فى عالم صنعه اله قادر قدرة لامتناهيـة ، فان « كل حيـاة انسانية

ستكون مجرد أداء لدراما شيدت كما تشيد حكاية أخلاقية كاملة » • فهنا استغل « مل » النظرة الاتفاقية ، والنظرة الحتمية الى الله بوصفه مؤلفا ومحركا للدمى ، ثم أشار الى أن حياتنا لا تصلح لأن تكون حكاية بديعة محكمة ، أو ما أسماه « ادجار آلان بو » ذات مرة « الحبكة الالهية الكاملة » • ولما كان « مل » يناقش على أساس افتراضي ، فانه ملتزم بتقديم نظرية اله قادر قدرة لامتناهية ، وخير على أقوى صورة ممكنة • وهذا معناه الاعتراف بتأثير العلية الثانوية ، والحرية الفردية ، والخلود الشخصي ، فى نظرتنا الى الحياة الانسانية • وعلى الرغم من أن «مل» قد أورد التصورين الأخيرين فى ثنايا مناقشته ، الا أنه لم يمنحهما ثقلهما الكامل عند تلك النقطة بالضبط التى كان وجودهما مطلوبا فيها ، ولم يذكرهما بوصفهما تصويبين قاطعين لتشبيه الكاتب المسرحي ، ولكن بوصفهما اعتبارين منفصلين ومساعدين فحسب •

وأيا كان الأمر ، ففى مشكلة الألم والشر ، حيث ينظر الى الله والانسان ـ شكليا ـ فى علاقة كل منهما بالآخر ، ثمة اتصال وترتيب على لعوامل القدرة الالهية ، والحرية الانسانية والخلود • فاذا نظرنا الى تشبيه الكاتب المسرحى ومسرحيته من منظور ترتيب العلل الحرة ، انهار هذا التشبيه ، واخفق فى نقل ما تنطوى عليه المشكلة من تعقيد فى صورة دقيقة • ولقد اعتمد «مل» على قوة التقابل بين اله لامتناه يملى مسرحيته الأخلاقيه ، والشرور والمآسى التى تحفل بها حياتنا • غير أن النتيجة التى تلزم عن هذه المقارنة ليست هى أن الله يعمل بقدرة محدودة ، بل ان مفهوم « الاله ـ المؤلف » طريقة مضللة فى النظر الى العلة الالهية من حيث علاقتها بالفاعلين المتناهين الاحرار • ذلك أن تراثنا الانسانى وحده لا يكفى لاثبات أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تعالج على أنها مسرحية أخلاقية محكمة ، بل لابد أيضا لاثبات ذلك من نظرية عن العلية الالهية • وهكذا ، نجد أن المقارنه بين القصة الأخلاقية وبين الظروف الفعلية للحياة تتجاهل ـ من كلا الوجهين ـ بعض العوامل اللازمة ، وبالتالى تبوء بالفشل فى حل قضية القدرة الالهية •

(٣) **النفع الأخلاقى لمذهب التناهى** : والتقدم الرئيسى الذى يحرزه «مل» على هيوم هو أنه أزال ما فرضه هذا الأخير من اقتصار مذهب الألوهية

على التصديق النظرى بفاعل عاقل • وكان السبب الأولى الذى دفع هيوم الى وضع هذا القيد هو خوفه من الآثار المفسدة للتحالف بين « صفوة » قليلة، وما قد يطيب لهم أن ينظروا اليه على أنه أوامر ارادة الهية لامتناهية• غير أن ارادة الله في سياق « مل » ــ ارادة متناهية ، وفي حاجة الى التعاون الانسانى ، على حين أن مهمة تفسير هذه الارادة يتفق مع تدليل أخلاق «مل» النفعية ، وهي نظام عقلي مستقل (٩)•ومن ثم ، فانه يسمح للتصديق بالله أن يكون عمليا ، مثلما هو نظرى ، وأن يشمل اعترافا بصفة الخيرية الأخلاقية لله • وثمة أساس استقرائى طفيف للاعتقاد بأن الارادة والقدرة الالهيتين تهدفان الى بقاء الانسان الزمنى وسعادته ، حتى ولو لم تكن سعادتنا هي الغرض الوحيد او الرئيسى لله في تنظيمه للكون • وأيا كانت الدلائل هزيلة ، فانها كافية لتنشيط أملنا المتخيل في اله خير ، وخليق بمثل هذا الأمل أن تكون له أصداء عملية •

ولقد كانت العودة الى قبول صفة الخيرية الأخلاقية ــ حتى على هيئة امكانية ضئيلة كل الضآلة ــ حكما بنهاية التحييد التام لله في المذهب التجريبى الانجليزى•وكان «مل» واثقا في أن النظرية التجريبية في المعرفة قد حطمت قوة الاستخدام العقلى الكلاسيكى لله في مذهب استنباطى ، وفى أنها قادرة تمام القدرة على تقويض أى مطلق ديالكتيكى • وبالتالى كان الاعتراف باله عاقل خير خاليا من أية مجازفة ، وان يكن ذلك وفقا لشروط النزعة الاحتمالية ، ومذهب التناهى والأمل الموقوت • والأمر الذى كان «مل» على استعداد لاعادته الى الفلسفة هو الاحتمال الضعيف في وجود صانع محدود ، وان يكن خيرا ، مع التحفظ الاضافى بأن هذا الاحتمال قد لا يستطيع بلورة نفسه ، ولكنه مهيأ فى نهاية الأمر لأن يحل محله اعتقاد نهائى معين في الانسانية • ولم يكن البحث عن الله في فلسفة «مل» عبارة عن لاهوت نظرى طبيعى ، بل كان أداة عملية ، ومرحلة انتقالية الى دين الانسانية الوضعى • ولهذا ، فقد اقترح ــ عوضا عن النزعة الوظيفية المتلائمة مع المذهبين العقلى والمثالى ، مذهبا وظيفيا فى الألوهية functional theism يمكن أن يخدم أغراض• نمط نفعى ووضعى من المذهب التجريبى •

ومن مزايا نظرية الاله المتناهي انها مكنت «مل» من نقد الطريقة الغامضة التي حمل بها هاملتون ومانسل صفة الخيرية الأخلاقية على المطلق • فقد وصفا المطلق بأنه نقطة التلاقي اللامتناهيـة للصفات والنقائض جميعـا ، وأعلنا أن خيرية هذا المطلق مختلفة تمام الاختلاف ، ومتناقضة مع فكرتنـا التجريبية عن الخير الأخلاقي — ومع ذلك ، فقد لاحظ «مل» أن الأمر قد ينتهي الى أن الله ليس خيرا بأى معنى انساني معروف ، بل قد يشتمل على عناصر مما نعده شرا • وفي هذه الحالة ينبغي الا نطلق اسم «الخير» على هذا المطلق بحال من الأحوال ، أو أن نقدم له فرائض العبادة •

وقد حدد «مل» الصعوبة العقلية في نقطتين : البدء بمطلق مجرد ، بدلا من البدء باله عيني ، والادعاء بأن هذا المطلق لامتناه ، بدلا من أن يكون متناهيا•وقد كان «مل» على وعي حاد بالتضاد بين المطلق الديالكتيكي وبين الله ، غير أن الطريقة الوحيدة التي أشار بها للاحتفاظ بهذا التضاد هو اضفاء طابع التناهي على الله ، واقامة نوع من اتصـال الدرجـات بين الصفات الالهية ، والصفات الانسانية •

« ليس في اللغة معان لألفاظ «عادل» و «رحيم» وخير ، الا تلك التي نحملها فيها على اخواننا البشر ، فان لم يكن هذا هو ما نقصده من التعبير بها ، لم يكن ثمة ما يدعو لاستخدام هذه الكلمات • فاذا كنا حين نؤكدها عن الله ، لا نقصد تأكيد هذه الصفات نفسها — مع اختلافها من حيث انهـا أعظم في الدرجة — لم يكن لنا الحق في تأكيدهـا فلسفيا وأخلاقيـا على الاطلاق » (١٠) •

وقد نصف الله بأنه خير ورحيم الى ما لا نهاية ، ولكن هذا يعني أعلى درجات هاتين الصفتين كما نجدهما في الانسان •

هذا النزاع حول الخير الأخلاقي يلقي مزيدا من الضوء على دوافع مذهب التناهي عند «مل» • وذلك النوع من القـدرة اللامتناهية الذي انتقـده بسبب آثاره المفسدة للأخلاق هـو قدرة المطـلق اللامتعين الذي يشـمل المتناقضات جميعا ، الذي يتصل بالقيم الانسانية اتصالا غامضا • وقد وضع «مل» في مقابل هذه النظرة المبدأ الظاهري القائل بأن الله لا يمكن

أن يعرف « فى ذاته » ، أو فى وجوده الخاص ، بل كما يرتبط باحساساتنا فحسب • ومن ثم ، فان محمولات الله لا يمكن الا أن تكون خارجيه وذات معنى واحد ، مع قبول اختلاف من حيث الدرجة ــ على أقصى تقدير ــ بين الكمالات الانسانية والكمالات الالهية • وهكذا كانت التفرقة التى وصفها «مل» بين الصفات اللامتناهية والصفات المتناهية تفرقة نسبية فحسب ، بل ان صفة الرحمة اللامتناهية لا تعنى أكثر من الدرجة القصوى للكمال الأخلاقى الانسانى داخل عالم لا يمكن أن نعرف على وجه اليقين أن علته الأولى موجودة • ولم يكن «مل» يستطيع دون أى أساس على وتمثيلى لاستدلاله على وجود الله ، أن يضع مكان المطلق اللامتناهى الغامض أى شىء سوى أمل متخيل فى منظم متناه • ولما كان هذا الأمل يستند الى توسع فى الصفات الانسانية ، استنتج «مل» أن مذهب التناهى يجب أن يكون وسيلة انتقالية الى وجهة نظر ونظام اجتماعى يتخذان من الانسان مركزا لهما •

ومهما يكن من أمر ، فمن المنشط ــ أخلاقيا ــ خلال المرحلة الانتقالية أن نتمسك بفكرة مؤازرة المبدأ الخير فى الكون ، والاسهام اسهاما حقيقيا فى صراعه من أجل السعادة الانسانية •

« فالموجود الانسانى الفاضل يتخذ فى هذه النظرية (عن اله متناه فى قدرته) شخصية الزميل ــ الكادح مع الأسمى ، والزميل ــ المناضل فى الصراع العظيم ••• ويتآلف واجب الانسان ، وفقا لهذه النظرية ، لا فى العناية بمصالحه الخاصة عن طريق خضوعه للقوة التى لا تقاوم ، ولكن فى الوقوف وقفة المساعد لكائن كامل الاحسان ، وهذا الايمان يبدو أفضل ملاءمة لدفع الانسان الى البذل ، من اعتماد غامض غير متسق على خالق للخير ، يفترض أيضا أنه خالق للشر » (١١) •

وبهذا المقياس البرجماتى المحض ، يبرر «مل» ــ فى نهاية التحليل ــ الاحتفاظ بالأمل المتخيل فى الله ، فهو يعود الناس رسالة العمل مع الآخرين فى سبيل خير الانسانية • فليس للأمل فى اله متناه معنى برجماتى آخر سوى تكريس النفس لاحتياجات البشر ، ومن ثم ، يمكن التمسك به ــ الى جانب النزعة الوضعية الانسانية حتى تسمح الظروف الاجتماعية باستبعاد

ثاية اشارة الى ما وراء الكل الذى يتالف من « الانسان ـ فى ـ الكون » ٠ و«مل» يتطلع الى تحقيق نبوءة «جيته» عن عصر جديد من الاعتقاد ، عصر لا يقوم على مذهب فى الألوهية عن اله متناه ، ولكن على مثل الانسانية الأعلى فى خط باطنى تماما من التقدم ٠ وما ان يتبدد الأمل فى الألوهيه ، حتى يتحول الأمل الوضعى الى اعتقاد ثابت مستقر ومنظم تنظيما اجتماعيا ٠

٢ ـ مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس

نستطيع أن نتعقب تاثير «مل» العقلى فى تكوين وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) الدينى ـ بصورة مباشرة ـ منخلال رسائل هذا الأخير ، ومن قوائم مراجعه المطبوعة التى يشير اليها فى مناسباتها ٠ ومع أن وليم جيمس قد وجد آراء سلفه المنطقية والسيكلوجية ممعنة فى النزعتين الذرية والآلية فى عصر يؤمن بالتطور ، الا أنه تجاوب تجاوبا متعاطفا مع موقف «مل» من المسائل الأخلاقية والدينية ٠ ومع ذلك ، فحتى فى هذا التجاوب ، نجد عكسا له دلالته فى زوايا النظر ٠ فبينما كان «مل» يعتقد أن اتجاه التقدم الخلاق ينتقل من اعتقاد موقوت فى اله متناه الى الأخلاق ذات النزعة الانسانية ، بدأ جيمس بالموقف الأخير ، واتجه تدريجيا نحو الاعتقاد فى الاله المتناهى ٠ فلقد اجتذبت أنظاره لأول وهلة الأخلاقية الدنيوية التى تتسم بها النزعة النفعية ، ولكنه انتهى أخيرا الى الاعتراف بمزايا مذهب التناهى ٠

وقد كان وليم جيمس ـ بوصفه دارسا للطب والفسيولوجيا ـ نصيرا قلقا للموقف المادى والنفعى (١٢) ٠ وقد دفعه الى اتخاذ هذا الموقف مالمسه من قصور فى الحجج الألوهية التى تمسكت بها مدرسة الموقف الطبيعى (الفطرة السليمة) الاسكتلندية (وهى التى جددت سيطرتها على الحياة الأمريكية حتى ظهور مذهب التطور) ، كما دفعه أيضا الى هذا الموقف ذلك المزيج العجيب الذى كان يعتنقه والده من دين سويندنبورج ومن مذهب التعالى الأمريكى ٠ وكان شقيقه الأكبر هنرى جيمس يفسر العلاقة بين الله والعالم بحيث يتعرض الواقع المتميز للعالم تعرضا شديدا للخطر ٠ فالأشياء المتناهية تجليات للقدرة الالهية تظهر وتختفى وفقا للمشيئة ٠ وقد أدى هذا بوليم جيمس الى الخوف من أن تعنى نظرية الخلق أيضا انحلال الأشياء المتناهية ، واستبدال التفسير العقلى بالتفسير باصول سحرية ٠ وكان

التأثير الذى تركه أبوه في عقله من العمق بحيث انه لم ينظر أبدا الى الله فيما بعد بوصفه العلة الخالقة للكون ، على الرغم من اعترافه ببعض جوانب الطبيعة الالهية والنشاط الالهى • ولم يتخلص قط من التداعى القائم بين القدرة الخلاقة والمفهوم الوهمى للكون ، ولهذا كان الاله الذى قبله فى نهاية الأمر فاعلا متناهيا غير خلاق •

وجعلته قراءاته لبوشنر Büchner وسبنسر متشككا فى أدلة وجود الله القائمة على العلية والتصميم • وكان يرى – مثله فى ذلك مثل دولباك والملحدين الطبيعيين – فى الاندماج العلمى للمادة والقوة دليلا على الاكتفاء الذاتى للعالم ، دليلا يسد الطريق فى وجه أى استدلال قائم على الأشياء المعلولة الحادثة • أما فيما يتعلق بالاحالة بالتصميم ، فقد كان جيمس متأثرا تأثرا عميقا بالموقف الطبيعى الذى اتخذه تشونسى رايت Chauncey Wright (وهو زميل من جامعة هارفارد « بالنادى الميتافيزيقى » الذى نشأت البرجماتية فى أحضانه) ، حين كانت تطيب له الاشارة الى حوادث الطبيعة على أنها أشبه بالطقس الكونى • فالأشياء على المستوى الكونى – أشبه بطقسنا العادى – تنشأ وتندثر باستمرار دون أن تحقق هدفا معروفا بوجه عام • ومن الأضواء التى ألقاها داروين على عوامل المصادفة ، والقدر الضخم من التبديد والتدمير فى المجال البيولوجى ، استنتج جيمس أن الطبيعة ككل لا تكشف عن أية علامة يقينية على تصميم رحيم • ولم يكتسب قط أية ثقة فى استدلال على متميز ، أو فى حجة قائمة على التصميم وتشمل الطبيعة بأسرها ، مع أنه انتهى آخر الأمر الى الاعتقاد بأن المقدار المحدود من التصميم الخير قد ينبىء عن اله محدود ولكنه خير •

ومن الملامح المميزة حقا لوليم جيمس ان المناسبة التى عجلت باعتقاده الألوهى لم تكن حجة ميتافيزيقية أو علمية ، بل أزمة شخصية وأخلاقية • ففى رسالة كاشفة بعث بها الى أوليفر وندل هولمز الصغير ، Oliver Wendell Holmes. Jr الذى أصبح فيما بعد عضوا بارزا فى المحكمة العليا الأمريكية – أجمل جيمس الموقف العملى النابع من الفلسفة الحسية النفعية التى اقتسماها خلال الستينيات من القرن التاسع عشر فى قوله :

« لو أن الله مات ، أو على الأقل لم يكن له دخل في الموضوع ، اذن لانسحب ذلك على كل ما ينتمي الى « العالم الآخر » • ولو كانت السعادة هي خيرنا ، ألا ينبغي لنا حينئذ أن نحاول اثارة ارادة جريئة متحمســـة بين الجموع للوصول الى هذه السعادة ؟ ألا نستطيع أن ننتزع من الأخلاقيات القديمة واللاهوتيات شعاعا يفيض علينا بشيء من ذلك الطابع المطلق الفخور الذي جعلها مبجلة على ذلك النحو ، بأن ندعو الى نظرية تقول بأن الانســان هو قدر نفســـه ، وان كل فرد اله حقيقي لجنســـه ، اله تتناسب عظمته أو ضآلته مع مواهبه والطريقة التي يستخدم بها هذه المواهب ؟ » (١٣) •

ومع ما تنطوي عليه هذه الفقرة من جسارة نيتشاوية ، الا أن جيمس لم يستطع أن يجد أساسا للحرية الفردية الانسانية داخل السياق الحسي ـ النفعي • وساقه بحثه عن هذا الأساس الى انتقاد النظرية التجريبيةالقديمة عن العقل لاخفاقها في تفسير الطابع الايجابي الهادف الانتقائي الذي تتسم به حياتنا الذهنية • واختلف عن « مل » والطبيعيين الأمريكيين المتأخرين في أنه لم يشعر بأية جاذبية تدفعه الى التمسك بالمثل الأعلى في تقدم اجتماعي يتحكم فيه العلم • فلقد كانت رفاهة الأجيـال المقبلة تبـدو هدفا يكتنفه الغموض بحيث لا تصلح لتقديم التزام محدد في حاضرنا الأخلاقي • صحيح أن جيمس قد أصر في مرحلته الأولى في تحـــرره من « مـل » والأخلاقية الوضعية ـ على أن الطبيعة المتناهية للانسانية هي التي تمنعها من مطالبتنا بالحـد الأقصى من الفعـل الأخلاقي • فلابد من وجـود « مطالب لامتناه » infinite demander لتدعيم اخلاصنا لواجباتنا الأرضية ، وخاصة في مواجهة الأنانية ، وتثبيط الهمة ، والمأساة (١٤) •

وقد استرد وليم جيمس اعتقاده الحي في الله بنفس الطريقة التي استرد بها ثقته في الحرية الانسانية ، أعني من خلال فعل ارادي للاعتقاد • وبتشجيع شارل رنوفييه Charles Renouvier صاحب النزعة الظاهرية والشخصانية ، اتخذ وليم جيمس الخطوة الحاسمة لارادة الاعتقاد في الحرية • وكذلك اتفق مع رنوفييه على أن الأساس الوحيد لمذهب الألوهية هو فعل من أفعال الارادة والاعتقاد • وقد ذكر في رد قاطع له على استفتاء بعث به ج • ب • برات J. B. Pratt بعد عدة أعوام ـ أن تسليمه الخاص بالله لا يستند بحال من

الأحوال الى الحجج المبنية على العلة والتصميم ، أو حتى على تجربة شخصية عن الله في اتحاد مباشر أو صوفي ؛ بل قال ان مصدر مذهبه في الألوهية يقوم على احساسه الشخصي بالحاجة الى اله يكون مقويا للعزيمة ، ومعزيا ، ومنشطا للمثل الأخلاقية العليا ، كما يقوم هذا المصدر أيضا على ملاحظته المحترفة لتجارب الآخرين الدينية • ورأى في حاجته الأخلاقية الخاصة الى الله دافعا كافيا لاعتناق الافتراض الألوهي ، كما رأى في شهادة التجربة الدينية درجة حاسمة من التوكيد التجريبي لذلك الافتراض . وحصر اعتقاده الألوهي الخاص في هذا التناول ، تاركا الطرق الأخرى المؤدية الى الله لغيره من الناس الذين يتخذون وجهات نظر أخرى •

وكان من اهتمامات جيمس الرئيسية أن يشرح ارادة الاعتقاد في الله ويدافع عنها ، وأن يثبت أن موضوع هذا الفعل هو اله متناه • وقد أدى به هذا أيضا الى نقد مذهب الواحدية المثالية ، والى رفض أي لاهوت نظري طبيعي • وهكذا كان مذهبه في التناهي منسوجا مع الجوانب الأساسية من فلسفته •

(١) الاعتقاد البرجماتي في اله متناه : حين وضع جيمس تسليمه بالله في مجال الايمان العملي وحده ، لم يكن ينوى فصل هذا التسليم عن أية دعوى نظرية لمعرفة الله فحسب ، بل فصله أيضا عن حصر « مل » للألوهية في الأمل المتخيل • فقد كان يعتقد أن مهمة الفلسفة عملية مثلما هي نظرية سواء بسواء ، وأن مجال الاعتقاد الاستقرائي ينبغي أن يتسع بحيث يشمل التسليم بالله الذى قصره « مل » على الأمل المتخيل • وليس الاهتمام العملي الخاص بالمسائل النهائية منطقة منعزلة ، ولكنها منطقة مفتوحة لتنظيم نفس منطق الفعل الذى يحكم سائر الأمثلة الأخرى من الاعتقاد الاستقرائي (١٥) •

وعلى الرغم من التضمينات المضللة التي تحتويها « ارادة الاعتقاد » ، وغيرها من الشعارات الشائعة المأخوذة من كتبه ، فان جيمس لا يميز فعل الايمان الطبيعي عن التأكيد المتهور ، والتمني الحالم • فنحن نلجأ الى الاعتقاد في المواقف التي تواجهنا فيها اختيارات حية ، لا نستطيع أن نستقر على أحدهما بالعقل ، ما دام الموضوع يروغ منا تماما ، أو يروغ منا بالاشارة

الى وضعنا الحالى • فاذا كنا لا نستطيع أن نحيط احاطة ادراكية مباشرة بموضوع واقعى وعملى هام ، فاننا نستطيع على الأقل أن نصوغ افتراضا يمكن أن يؤكده الاختبار التجريبى أو ينفيه • والاعتقاد معناه الاستعداد للفعل على أساس افتراض حالة يكون فيها ثمة مجال للشك النظرى ، وينبغى فيها الاختيار بين الافتراضات المختلفة • وينظر جيمس الى وجود الله على أنه فرض مقترح لاعتقاد الفرد العملى ، فى غياب اليقين الموضوعى الكامل للبينة ، وفى حالة لا يتصل فيها الفرد اتصالا مباشرا صوفيا بالله • ويستلزم الافتراض الألوهى احتمال استبعاد تفسيرات أخرى مثل الالحاد ، والنزعة الاطلاقية ، كما يستلزم أيضا الاستعداد للتصرف ـ تصرفا لا رجعه فيه ـ بما يتمشى مع ما يتطلبه الافتراض فيما يتصل بعلاقة الانسان العملية بالله . والاعتقاد فى الله افتراض ناجح ، أو منتج بالمعنى المزدوج ، فهو يثير استجابتنا النشطة فى نفس الوقت الذى يختبر فيه نفسه بفضل نتائجه العملية •

والاختبار البرجماتى هو الاعتبار الحاسم فى نظر جيمس ؛ لأنه هو الذى يميز بين الاختيار المسئول والاختيار اللامسئول • فالمؤمن بالألوهية يسلم بالله ويتصرف طبقا لهذا التسليم ، وذلك كله بسبب ولائه الأولى للبحث عن الحقيقة • وهو موقف قد يتمخض فيه رفضه للاعتقاد عن فقدان حقيقة عملية هامة ، أو عن الاخفاق فى الاتيان بهذه الحقيقة الى الوجود . وهو يجازف باعتناق الافتراض الألوهى حتى لا يخوض مجازفه أشد خطرا هى الاخفاق فى توفير الظروف الوحيدة التى يمكن أن يؤكد فيها العقل اللاصوفى حقيقة الله • والتصرف وفقا لهذا الافتراض ليس تصرفا جزافيا اعتباطيا ، ما دامت الوسيلة الوحيدة لوضعه موضع الاختبار تتم من خلال تحليل أفعال المؤمن به • و « الدافع » النفسى والأخلاقى للاعتقاد الألوهى هو ببساطه حاجتنا الانسانية الى حليف قوى فى الكون • أما ذلك الموقف البروميثى من الاكتفاء الذاتى المتحدى ، الشبيه بالموقف الذى أجمله جيمس لهولمز ، والذى جعله برتراند رسل موقفا شعبيا ـ فانه يخذلنا فى المحن الطويلة التى يعتمد فيها احتمالنا على الحياة فى وعى بفاعل كونى يتجاوب معنا تجاوبا شخصيا • غير أن « الحجة » المنطقية التى تؤيد الواقع الموضوعى لهذا الحليف ، تأتى من فحص كيفية تصرفنا متمشيا مع اعتقادنا فى اله موجود •

وتطبيقا لمنهجه البرجماتي على هذه القضية ، يفرق جيمس بين معنى فكرة الله وحقيقتها • ذلك أن « معناها » البرجماتي يتألف من النتائج العينية التي تولدها في وجهة نظر المؤمن الفردى وفي سلوكه • وأوجز تعبير لهذا المعنى هو القول بأن بعض المخاوف قد تلاشت من الآن فصاعدا ، فلم يعد المؤمن بالألوهية يخشى أن يختفي النظام الأخلاقي اختفاء تاما ، أو أن تحتاج الغايات الطيبة في الحياة الى نصير آكثر فعالية من أنفسنا • « وحين أقول ان « الله موجود » فان كل ما ينطوى عليه هذا القول هو أن اغراضي قد أصبحت موضع عناية عقل بلغ من القدرة حد السيطرة على مسير الكون»(١٦) وفي سبيل تأكيد ما يتسم به مذهب الألوهية البرجماتي من طابع عملي مستقيم ، ذهب جيمس الى أنه قد يكون من اللامبالاة في عالم يقف على شفا الفناء ـ أن نعزو أصله وتاريخه الماضي الى الله ، أو الى حركة الجزئيات الفزيائية • والاختيار الذى قد يكون له معنى هو ذلك الاختلاف بين مواجهة مستقبل لا ينطوى الا على امكانية تحديد الطاقة ، ومواجهة الأمل في نظام أخلاقي أبدى واعتراف شخصي بأفعالنا • ويتألف المعنى المحدد البرجماتي لفكرة الله من هذا الاختلاف عينه •

والواقع أن جيمس بعد أن أمعن النظر في هذه المسألة ، انتهى الى قبول اختلاف له مغزاه بين الله والمادة ، حتى بالنسبة الى الماضي • وشبه استجابتنا الفردية لكون يخلو من الله بوقفنا من «محبوبة آلية» ، أو «عروس ميكانيكية » تستطيع أن تستجيب لكل احتياجاتنا العاطفية بوســائل اليكترونية ، ولكن دون أن يصحب ذلك أى اهتمـام شخصي حر بحيواتنا الفردية • وأيا كان تركيب المادة الدقيق ، فانها لا تستطيع أن تقدم لنا بديلا كافيا عن الله ، ما دمنا نقوم مناشطنا الظاهرية من أجل الوعى المصاحب لها ، والذى يمكنه أن يعطى تقويما شخصيا لجهودنا الأخلاقية •

اما فيما يتعلق « بحقيقة » فكرة الله ، فينبغي ان تتأكد أيضا عن طريق المجرى البرجماتي العادى للتحقق من صدق القضايا •

« البرجماتية على استعداد لأن تأخذ أى شيء وأن تتبع المنطق أو الحواس، وأن تضع في حسابها أبسط التجارب وأشدها التصـاقا بالشخصية • وهي تعتد بالتجارب الصوفية اذا تمخضت عن نتائج عملية • ومن الممكن

لن تأخذ الها يعيش فى حومة الواقع الخاص ، اذا بدا ذلك مكانا محتملا للعثور عليه • واختبارها الوحيد على الحقيقة المحتملة ، هو ما ينجح فى طريقة قيادتنا ، وما يلائم كل أنحاء الحياة خير ملاءمة ، ويتمشى مع مجموعة متطلبات التجربة ، دون أن يحذف شيئا • فاذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل ذلك ، واذا أثبتت فكرة الله ـ بوجه خاص ـ أنها تفعل ذلك ، فكيف يتأتى للبرجماتية أن تنكر وجود الله ؟ » (١٧) • •

ولا وجود ليقين تام عن الله ناتج عن تحقق مباشر يؤدى بالفرد الى ادراك حسى للاله ـ هذا اذا استثنينا الصوفية • ولكن من الممكن أن يوجد تحقق غير مباشر أو تحقق بالامكان (قابلية التحقق verifiability) ، يعطينا شيئا من احتمال الوصول الى اعتقاد ألوهى • وفى هذا النوع من التحقق ، نرى ان الفكرة تؤدى على الأقل فى اتجاه ترابط ادراكى حسى مع الموضوع • ونحن نستطيع ان نحكم بطريق غير مباشر على حقيقة فكرة الله ، أو اتجاهها السليم ، بأن نرى ما اذا كانت تتمشى دون تناقض مع خبرتنا الماضية ، ومع القضايا التى تحققنا من صدقها فعلا ، ومع احتياجات الفعل (وهذا كله مجتمعا ـ يؤلف « مجموعة متطلبات التجربة ») • اذا استطاع الاعتقاد فى الله اجتياز هذه الاختبارات ، فانه ـ على الأرجح ـ يضعنا على الطريق الذى يتجه صوب الوفاء الملموس باحتياجاتنا الأساسية •

ويستخدم جيمس معيارا برجماتيا ثلاثيا لقياس حقيقة الاعتقاد فى الله (١٨) • أولا : بينة الخبرة الدينية والصوفية تتضمن ـ رغم ذلك التنازع المحير حول التفاصيل ـ لبابا صلبا من الاقتناع المشترك بحقيقة الحياة الأبدية بوصفها « شيئا أكثر » ••• شيئا يوجد ويفعل فعلا له تأثيره من أجل الأفضل • وحتى هؤلاء الذين لا يتواصلون تواصلا مباشرا مع الله (مثل جيمس نفسه) ، يستطيعون على الأقل احترام شهادة الآخرين ، وان يلمسوا خضوعهم المشترك لوعى فوق الطبيعة • والاختبار الثانى يقدمه لنا اتساق مذهب الألوهية مع آرائنا الأخرى عن العالم ، اذ يلاحظ جيمس ان مذهب الألوهية العملى يتجاوز النظرة العلمية ، ولكنه لا يتناقض معها • وليست النزعة الطبيعية الملحدة نتيجة منطقية ضرورية لأى تصور علمى ، ولكنها هى نفسها اختيار عملى ، واعتقاد مضاد فى مقابل مذهب الألوهية •

وأخيرا ، يوصى وليم جيمس باعتناق مذهب الألوهية لما فيه من تنشيط شديد للارادة الأخلاقية ، وبالتالى فانه افضل ما يكون لحياتنا النشطة • ومن موقف الأخلاق التى تستهدف عالما أفضل ، فان جهدنا المستمر لتحويل الواقع تحويلا أتم ، تسانده فكرة أن لنا نصيرا ، أو وعيا قويا خارقا للطبيعة ، يعمل معنا لتحقيق نفس النظام الأخلاقى المنشود •

وقد كان جيمس يحاول ــ حتى هذه النقطة ــ أن يؤسس الحقيقة المحتملة لمذهب الألوهية بوجه عام • وفى سبيل الدفاع خصيصا عن فكرة اله متناه ، فانه يميز الآن بين التحقق بوصفه تحويلا نشطا لنظرة المرء الشخصية ، وبين التحقق بوصفه الاسهام النشط لحقيقة موضوع الايمان نفسه ولهدفه • ومع أن جيمس يسلم بأن الاله نفسه لا يمكن أن يستخدم كأداة ، الا أنه يذهب الى أن النشاط الذى يوحى به الاعتقاد الالوهى يمكن أن يسهم على نحو ما فى كمال الاله المحدود المتطور (١٩) • وهذا الاكمال للاله عن طريق اعتقادنا النشط يمكن أن يفهم على أنه العمل على التقدم بالغرض الذى يرمى اليه الاله فى العالم من خلال ولائنا للمثل الأعلى الأخلاقى الالهى ، أو أن يفهم بوصفه اثراء للموجود الالهى نفسه • ويقبل جيمس هذين المعنيين لاكمال الاله من خلال الاعتقاد الانسانى فيه•وهو يرى أن من أسباب تقويتنا أخلاقيا أن نتصور أنفسنا مساعدين للاله أكثر من أن نقتصر على تصور الاله مساعدا لنا • وهو مثل « مل » فى تصوره لمشاركتنا للاله على أنها مسألة ذات اتجاهين يمكن أن يكون فيها الفاعلان : الانسانى والالهى أحدهما للآخر عونا متبادلا لتحقيق امكانيات كل منهما وهدفهما المشترك •

وهكذا يؤدى الأساس البرجماتى لألوهية جيمس الى أن يشتمل على « الاعتقاد الزائد » overbelief فى أن طبيعة الاله متناهية متطورة • وكل ما يقتضيه الحد الأدنى من المعنى البرجماتى للاله هو وعى حقيقى عال على ما هو انسانى ، وقوة كونية • ولكن اذا كان مما ينشط الانسان أخلاقيا أن ينظر الى هذا الاله على أنه محدود القدرة ، مناضل للشر ، وفى حاجة الى معونتنا فى تطوره الخاص ، فثمة مجال كاف لاضافة أن الاله متناه ومتطور •

هذه النتيجة مفتوحة للنقد من عدة مواضع • ومنها أن الاستدلال على اله

متنـاه – حتى فى داخل نظريته من التحقق غير المبـاشر – يظل موقوتا ، حتى يثبت أنه متسق مع كل الحقائق الخاصة بالعالم وتضمناتها • ويعلم جيمس أن « الاعتقاد الزائد » فى اله متناه متطور لا يتسق بحال مع اى برهان على كمال الاله اللامتناهى ووجوده الفعلى • ومن ثم فانه يسارع الى انكار وجود أى لاهوت طبيعى صحيح أو مذهب نظرى عن الوجود اللامتناهى للاله يمكن أن تتمشى معه معتقداتنا العملية • وكما أن الحد الأدنى من اعتقاده العملى فى الله يفترض أنه لا وجود لأية بينة نظرية مفحمة عن الوجود الالهى، فكذلك يفترض اعتقاده الزائد فى اله متناه متطور أنه لا وجود لحقيقه نظرية عن الـكمال اللامتناهى الفعلى للاله • وسـواء أكانت فكرة اله متناه قابلة للتحقق برجماتيا أو غير قابلة ، فان ذلك يتوقف على صحة تفنيد جيمس لكل فلسفة نظرية عن الله ، وهذه مسألة سنفحصها على حدة •

ثانيا : بعد أن نفسح مجالا لكل الترخصـات الممكنة لتدفق جيمس الشخصى والأسـلوبى ، ثمـة باق من اللاعقلية لا سـبيل الى انكاره ، هو الدافع وراء اعتقاده البرجماتى فى الله ، وان يكن مجرد وصف موقفه بأنه لا عقلى لا يعد نقدا فى حد ذاته ، وانما مجرد وصف ••• وصف بلغة جيمس نفسها • وأيا كان الأمر ، يستطيع النقد أن يتدخل بحق ، حين يفحص تركيب هذه النزعة اللاعقلية بالنسبة لطريقتنا فى الوصول الى الله • فهذه النزعة ليست قائمة على اعتراف بحدود العقل النظرى ، وجانب القيمة من المعرفة ووظيفة الارادة المتميزة وتأثيرها ، أو على وجود جانب فردى فياض فى الأشياء يند عن التعبير التصورى الكامل • هذه الملامح جميعا التى يتسم بها الانسـان والعـالم يمكن التسـليم بها دون أن يؤدى ذلك الى النزعة اللاعقلية • غير أن جيمس يفصل بين العقلين العملى والنظرى فيما يتصل بالله ، ولا يرد على نزعة الشك الا بأن يضع فعلا اراديا فى مقابل فعل ارادى آخر • وهو يقيم حقوق الاعتقاد العلمى على اليأس المتشكك فى المسـائل النهائية ، وعلى النزعة الارادية ، بدلا من أن يقيمها على الحاجة الى اكمال العقل النظرى • وليست نظريته عن الله دفاعا فى المقام الأول عن استدلالنا الطبيعى غير الصورى على الله ، وعلى تصديقنا العملى به ، بل هى بالأحرى نزعة ايمانية طبيعية ترى فى حاجتنا العملية الطريق الايجابى الوحيد الى الله ، بمعزل عن كل تجربة دينية أو صوفية • وليس ما يجعل هذه النظرة

شيئا لاعقليا هو احترامها لما تشهد به حياتنا ومعتقداتنا العملية عن الله ، وانما اصرارها على أن العقل النظرى لا وجودى ولا تجريبى صرف ، وبالتالى فانه عاجز بفطرته عن اعطاء اية معرفة موثوق فيها عن الله ٠

ثالثا : لم يستخلص جيمس كل النتائج الممكنة من نظريته فى التحقق العملى غير المباشر ٠ وليس معنى هذا أنه كان جاهلا (كما يزعم بعض الطبيعيين الأمريكيين المتأخرين) بالتفرقة القائمة بين تلك النتائج العملية التى تحدث فى نفس الوقت مع اعتناق افتراض ناجح أو فعال Working hypothesis (والذى قد يؤكد مع ذلك رأيا آخر من الناحية المنطقية) ، وبين تلك النتائج التى تلزم منطقيا عن الافتراض المذكور ، وبالتالى تلك النتائج التى تؤكد صدقه ، والقول بأن التجارب الدينية قد تفسر بطريق آخر غير طريق الواقع الالهى لا يبرر الاستدلال الضمنى على أن هذه التجارب « لا يمكن » أن تؤسس على الله ٠ ويقدم جيمس فى نظريته عن الـ « أنا الكامنة تحت الشعور subliminal » والتى تفعل بوصفها قوة أجنبية ، وتتحكم فى الحياة الواعية ــ يقدم تفسيره الطبيعى الخاص للتجربة الدينية ٠ وهو لا يعد هذا التفسير دحضا لمذهب الألوهية ، بل تفسيرا صحيحا ــ وان يكن ناقصا ــ لبعض العوامل الداخلة فى الموقف الدينى ٠ وبالاضافة الى ذلك أكد جيمس أن النظرة الدينية المفعمة بالأمل شىء لا سبيل الى « الوصول اليه » عن طريق افتراض طبيعى (٢٠) ٠ وهذا يشير الى وعيه بمشكلة تأمين اللزوم المنطقى المتعين عن موقف عملى معين من افتراض وجود الله ، وبرغبته فى اثبات أن بعض حالات الوعى ليست حاضرة فحسب ، ولكنها تشير أيضا الى حقيقة موضوعها اشارة صادقة ٠

ومع ذلك ، فان جيمس لم يقدر حق التقدير الجاذبية التى تنطوى عليها أخلاقية مؤسسة على الأوامر الفنية ،وصادرة عن العلوم الطبيعيه ، والمدى الذى يمكن أن تسمح به أخلاقية طبيعية لأمل دنيوى معين وشعور بالاخاء٠ واليوم يجد كثير من الناس ــ على أسس برجماتية صرفة ــ أن المنبه الأخلاقى الصادر عن تطور اجتماعى يحكمه العلم أقوى كثيرا من الاهابة بولائهم لوعى مناضل ، فائق على الطبيعة ٠ وهذا هو السبب الذى حدا بجون ديوى الى أن يخلع اسم « الله » على المثل الأعلى الأول دون أى ايحاء خاص باله متناه٠

وقد حال غياب أى مذهب نظرى بين جيمس وبين اكمال تحققه من صدق افتراضه • فقد أخفق فى اثبات أن تحقيق مثل أخلاقى أعلى معين هو بالضبط تحقيق نظام أخلاقى يقصده الهه ، بغض النظر عن أن هذا الاله يتحسن تحسنا حقيقيا نتيجة للجهود الانسانية التى تستهدف حياة أفضل• وقد يرد جيمس بأن اعتقاده العملى فى ألوهية متناهية مسالة تتعلق بالتزام فردى من جانبه ، وفى هذه الحالة يظل ارتباطها بنا — نحن الآخرين — غامضا •

(٢) نقد مذهب المطلق : ترك الصراع الطويل الذى خاضه جيمس مع المثاليين من أصحاب النزعة المطلقة مثل برادلى ورويس طابعه العميق على فكرته عن الله • ومثل ذلك أنه فى امتناعه عن التسليم بأن العقل النظرى يمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله ، كان يضع نصب عينيه الفكرة المثالية للعقل النظرى بوصفه مصدرا لنظريته عن الطبيعة الالهية • وقد نشأ الاتجاه اللاعقلى فى مذهب جيمس الألوهى من اقتناعه بأن كل تناول برهانى عقلى للاله ينتهى حتما الى الواحدية المثالية • وهذا مثل آخر على تأثير ذلك النزاع فى فكره ، وأعنى به الطريقة التى ميز بها بين التحديدات فى الاله المتناهى وبين التحديدات فى المطلق المثالى ، فالأول تحده من الخارج ظروف أجنبية لا تستطيع قدرة الاله السيطرة عليها تماما ، على حين أن الثانى هو الذى يحدد داخليا ، وبواسطة قدرته اللامتناهية • صحيح أن جيمس قد أبرز — باصرار يفوق اصرار «مل» — ما بين المطلق الواحدى وبين الله من اختلاف ، سواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهيا أو لامتناهيا • وقد طلب من مستمعيه فى كل من محاضرات هيبرت Hibbert ولوويل Lowell :

« أن يميزوا فى عناية بين فكرة المطلق وبين فكرة موضوع آخر يمكن أن تختلط به نتيجة للاهمال • هذا الموضوع الآخر هو « اله » العاديين من الناس فى دينهم ، والاله الخالق فى اللاهوت المسيحى الأرثوذكسى • والواحديون وأصحاب مذهب الألوهية هم وحدهم الذين يؤمنون بالمطلق • وأنا أثق بأنكم ترون بما فيه الكفاية أن المطلق لا يشترك فى شىء مع اله مذهب الألوهية الا من حيث علوه على ما هو انسانى » (٢١) •

وأضاف جيمس ملاحظة تاريخية سديدة هي أن «كانت» قد ظل الوهياء ولا ينبغي أن نعده نصيرا لمذهب الروح المطلقة • فالمطلق المثـالى نسب الى «كانت»، ولكن من حيث أن المثاليين قد حولوا وحدة «كانت» الخاصةبالادراك المتميز apperception الى كل عيني أو الى ذات العالم world-self .

وكان الهدف الخاص لنقد جيمس هو زميـله وخصـمه جوزياه رويس (١٨٥٥ ــ ١٩١٦) الذى لم ينقطع مع ذلك وده به ربع قرن من الزمان بجامعة هارفارد•وكان هذا الأخير يريد أن يكيف الجوانب الفرديةوالارادية للأشياء داخل المثالية المطلقة ، بل أن يجد مكانا فى مذهبه للنظرة البرجاتية الى المعرفة • وكانت حجة رويس الرئيسية هى أن الوصول الناجح للافكار الى الموضوعات المدركة حسيا يتطلب عقلا مطلقا يستهدف فى نشاط علاقة الفكرة بالموضوع ، ويستوعب الفكرة والموضوع داخل نسقه اللامتناهيمن الوعى • وانتهى جيمس بعد صراعه عدة أعوام مع هذا الاستغلال الجرىء للمثالية من أجل غايات مثالية ــ انتهى الى أن قوة التدليل ينبغى أن تتبدد خلال تفسير تاريخى ، ومراجعة ابستمولوجية (معرفية) (٢٢) •

ويرجع جيمس ما تتمتع به المثالية المطلقة من جاذبية ــ من الناحيـة التاريخية ــ الى رد فعلمفهوم ضد تطرفات التجريبيةالبريطانيةالكلاسيكية• وقد أدى تناول الخبرة التحليـلى التجريبى عند هيـوم الى تفتيت الأفكار المتباينة ، والى نزعة الشك فيما يتعلق بالعلاقات الواقعية ، والى انفصال بين الظواهر الذاتية أو المعنى وبين الواقع الموضوعى • ويبدو أن الطريقة الوحيدة لاسترداد علاقة مثمرة بين الأفكار والموضوعات الواقعية تكون من خلال توريدهما معا داخل عقل مطلق • وهكذا حين كشف رويس عن الحاجة الى أساس كاف فى المطلق للوصول البرجماتى بالأفكار الى الموضـوعات المدركة حسيا ، كان يفترض مسبقا مفهوم هيوم عن فكرة ذاتيه مغايرة •

غير أن جيمس يشـير الآن الى أن تجريبيته المتطرفة تنتقـد النقـاط الأساسية فى نظرية هيوم عن المعرفة • مبينا أن العلاقات تعطى حقا فى التجربة ، وأن الأفكار تقدم اتجاهاتها الخاصة نحو نهاية ادراكية حسيه • وبسبب هذا الاصلاح الابستمولوجى كان من الممكن أن نرى أن الوظيفـة

القصدية (الاحالية) للأفكار، وعملية التحقق داخلتان فى التجربة الانسانية المتناهية • وهذا يستبعد الحاجة الى افتراض المطلق الواحدى بوصفه الشرط المعرفى المباشر للتحقق البرجماتى • والوسائط بين الحالة الأصلية للمعنى المثالى وانهائها المرضى هى نفسها جزء من تجربتنا المتناهية ، وهى تحول دون الاستيعاب المثالى للمعرفة الانسانية داخل روح مطلقة شاملة• فنحن نستطيع أن نصف عملية المعرفة الانسانية وصفا كاملا دون أن نطلب تدخل المطلق بوصفه ضامنا لاشارتها الموضوعية •

ثم ينتقل جيمس الى الهجوم ، فيلقى نظرة نقدية على دعوى رويس بالابقاء على الفردية والامكان والحرية داخل مثاليته المعدلة • ففى مذكرة خاصة بعث بها الى رويس ثم ضمنها فيما بعد أحد كتبه ، يعلق على الاختلاف البارز بين الطريق الصاعد الى المطلق والطريق الهابط من المطلق الى الأشياء الأخرى • وحين يقوم رويس بصعوده الى المطلق ، فانه يؤكد على عدم قابلية الواقع فى جملته للانقسام ، والى استحالة النظر الى أى حد بمعزل عن جميع علاقاته بالكون كله ، وضرورة الانطواء المشترك للحقائق جميعا فى نسق مغلق ، يطلق عليه جيمس « الكون المتكتل » The block-universe •

ومن هذا المنظور ، لا مكان لتكامل الموجودات الفردى ، أو للعلاقات العرضية أو للحرية • فهذه الخصائص لا تلوح فى الأفق الا حين يتخلى الانسان عن العقل المطلق ، ويبدأ فى التحرك هابطا منه ثانية الى المجال المتناهى • غير أن العالم الذى يبدأ منه البرهان المطلق ليس هو نفس العالم الذى ينتهى به الحركة المنطقية على سبيل الترخص •• لأنه اذا كان عالم الموجودات العرضية الفردية هو نقطة البداية ، فانه لن يؤدى مطلقا الى المطلق ، ومن ثم ، فهناك فجوة منطقية عميقة فى رؤية رويس للعالم المتناهى ، وهذه الفجوة تشير الى أنه لا مندوحة عن التضحية اما بالمطلق ، واما بالموجود العرضى • وما دام جيمس لا يجد فى طبيعة المعرفة الانسانية أو فى العلاقات القابلة للملاحظة سببا للتخلى عن تكامل الأشياء المتناهية ، فانه ينتهى الى أن الروح المطلقة هى التى ينبغى التضحية بها •

ونتيجة لهذا النزاع ، استطاع جيمس أن يوضح لنفسه الاختلافات الرئيسية بين الله والمطلق • الله يحترم الفردية والوجود الذاتى للذوات

المتناهية ، على حين لا يسمح لها المطلق بواقع آخر غير واقع الموضوعات . غير أننا نعاني تجربة كوننا ذواتا ، ولنا منظورنا الخاص . ووجودنا شيء آخر غير وجود « موضوع » أيا كان الشمول الذى يتميز به وعيه الكوني. ولو أننا كنا نقاطا موضوعية داخل النسق التضميني للعقل المطلق ، اذن لما استطعنا أن نفكر وأن نفعل الا كما يحدد لنا هذا العقل . وهذه النتيجة تجعل البحث والاختيار الحر أمرين لا سبيل الى تفسيرهما ، وتحول الشر الى انسجام ناشز . وسواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهيا أو لامتناهيا ، فانه الكائن الذى خلقنا لنعيش وجودنا الخاص ، وأن نتعثر فى طريقنا الى كشوف أصيلة فى المعرفة ، وأن نعاني الشر بوصفه غواية خائنة ، وتمزقا حقيقيا في النظام ، وأن نمارس الحرية بوصفها مسئولية شخصية لا مجرد مباراة ديالكتيكية .

وحين يوجز جيمس المعنى التجريبي للاله في مصطلح أكثر تخصصا ، يقرر أن الاله يمثل استبدالا « للشكل الجزئي » each-form لكون متعدد يتألف من ذوات فردية كثيرة « بالشكل الكلي » all-form لعقل مطلق ومراحله الموضوعية (٢٣) . ولكن هل ينطبق «الشكل ــ الكلي» على الله نفسه على نحو يشارك فيه الكائن الالهي بطريقة ما فى تناهينا وتغيرنا ؟ ويرد جيمس بالايجاب على هذا السؤال ، لأنه يعتقد أن الأمر لو لم يكن كذلك ، اذن لوضع « الشكل ــ الكلي » للواحدية المطلقة من جديد بوصفه مبدءا ضروريا. وهو مسوق نتيجة لذلك الى أن يرفض صراحة الأساس العقلي لقبول الله اللامتناهي الذى يعده توفيقا مستحيلا بين «الشكل ــ الجزئي » و « الشكل ــ الكلي » للوجود .

(٣) **نقد اللاهوت الفلسفي** : يظهر فى كتاب «صنوف الخبرة الدينية» (١٩٠٢) فصل عن اللاهوت الفلسفي يبدو أنه قد وضع فى غير موضعه بين التقارير النفسية الغريبة نوعا ما التى يزخر بها ذلك الكتاب (٢٤) . ولكن سرعان ما يتضح ارتباطها الاستراتيجي حين ينغمس جيمس في الوصف النفساني من أجل تدعيم نظرة فلسفية معينة . وليس غرضه هو أن يثبت أن الجوهر المشترك للتجربة الدينية يقدم تحققا للافتراض فحسب ، بل

ليثبت أيضا أن هذا النمط من البينة هو وحده (الى جانب احتياجات المرء الأخلاقية الشخصية) الذى يساند افتراض وجود الله • ومن ثم فانه يدس الفصل الخاص باللاهوت الفلسفى كاختبار سلبى لنزعته الايمانية ، وكوسيلة لازالة اية أسس نظرية لتحدى الاعتقـاد الزائد overbelief فى اله متناه متطور •

والخطوة الأولى هى وضع اسفين بين النزعة الألوهية عند غمار الناس، وبين هذه النزعة عند اللاهوتيين • ويوحد جيمس بين المركز الدينى للوحى اليهودى المسيحى ، والتجربة الصوفية ، ومذهب الألوهية المألوف وبين تصوره الخاص لاله متناه ، يقبله على أساس الايمـان الطبيعى والشعـور الدينى وحدهما • ومن الممكن أن يكون ثمـة وصف عقـلى لمذهب الألوهية الدينى ، وهذا هو مجال جيمس نفسه • غير أن الموقف الدينى يرفض كل مجهود لاعطائه أساسا برهانيا عقليا ، وهـذه هى الدعوى التى يدعيهـا اللاهوت الطبيعى الاسكلائى • وبالتالى فان هذا اللاهوت يعزل نفسه عن اى اتصال حيوى بالحياة الدينية ، ويسعى لوضع مذهب عن الله عن طريق مصادر العقل المنطقى وحده • وهو يتقدم بطريقة أولية a priori صرف لبناء مذهب مغلق من القضايا يضمن نفسه بنفسه عن الله ، وهو يفعل ذلك فى ازدراء تام للحقيقة المحتملة ، وللاستدلال غـير الصورى informal والاقتناع الشخصى ، ومشاعر القلب الدينية • (ومن السخرية أن جيمس يستشهد هاهنا بفقرة من الكاردينال نيومان كوثيقة على هذا المفهوم البشع لفلسفة عن الله) • ويضيف جيمس أن هـذا التناول للاله يؤدى حتما الى الواحدية المثالية ، بحيث يصبح الاسكلائيون هم المولدون السريون للمطلق الحديث •

ولتحديد ما اذا كان اللاهوت الطبيعى الاسكلائى مفحما من الناحيـة المنطقية ، يقترح جيمس اختبارا تجريبيا بسيطا : « ينبغى على اللاهـوت المؤسس على العقل الخالص أن يقنع الناس جميعا » (٢٥) • ولكن لما كان ذلك أبعد ما يكون عن الواقع الفعلى ، كان على اللاهوت الطبيعى أن يسحب دعواه بأنه علم برهانى متميز • فهو ليس فى الواقع أكثر من نتاج جانبى للعاطفة الدينية التى يقوم بالتعبـير عن اقتناعاتها وتفسيرها • ولا تقنـع حجج اللاهوت الطبيعى الا أولئك الذين يملكون الايمـان الدينى فعـلا •

ولكنها تترك الآخرين فاترين دون أدنى تأثر ، ومن ثم لا وجود لمعيار نظرى مستقل نستطيع أن نحكم به على الاعتقاد الطبيعى فى اله متناه .

واتباعا لنظام ترتيب الموضوعات فى كتب الاسكلائيين المستعملة على نطاق واسع فى القرن التاسع عشر ، مثل مؤلفات ستوكل Stöckl وبودر Boedder ، يتصدى جيمس أولا لوجود الله ، ثم لصفاته الميتافيزيقية والأخلاقية . ومع أنه يتقدم بالاعتراضات التى صاغها فى شبابه ضد الأدلة المعتادة المبنية على العلية والتصميم ، الا أنه يؤكد على نيته فى الامتناععن أى تحليل مفصل . وبدلا من أن يقوم بأى فحص جزئى للاستدلالات ، فانه يضفى روحا جديدا على الملاحظة الشائعة من أن معظم المفكرين منذ «كانت» قد رفضوا تلك الأدلة . وهو يستخدم هذه الملاحظة على أنها بينة حاسمة على أن الأدلة التقليدية تفشل فى اجتياز اختبار كونها مقنعة للجميع ، حتى بالنسبة للمثقفين المدربين . ولا حاجة الى الدخول فى تفاصيل هذه الأدلة لأن نتائجها البرجماتية التى تؤيد دعواها فى أنها أعمال للعقل الخالص مكتفية بذاتها ، كما أنها تنتزع تصديق كل انسان .

وحين ينتقل جيمس الى الحديث عن طبيعة الله ، يتساءل عما اذا كان اللاهوتالفلسفى يستطيعاستنباط صفات الله الأخرى من قيوميته aseity أو من استقلاله عن طريق استخدام المنطق وحده . وأكثر من ذلك أساسية بالنسبة له ، هل هذه الصفات ذات معنى على الاطلاق وفقا للاختبار البرجماتى ، وهو أنها تحدث اختلافا ملحوظا فى سلوكنا ؟ وفى حالات بعض الصفات الميتافيزيقية مثل وجود الله الفعلى الخالص وبساطته وضرورته ولاماديته ، ولاتناهيه ، وحبه لذاته ، يعترف جيمس بأنها لا تؤثر أى تأثير محدد فى مواقفنا العملية . ويستوى لدينا ان كانت صادقة أو كاذبة ، وبالتالى فانها تخلو من المعنى من وجهة النظر البرجماتية . وهذا الحظ كله فى اللاهوتالطبيعى يترك انطباعا لدى جيمس بأنه جمع آلى للنعوت المادحة والتى تنفصل تمام الانفصال عن اهتماماتنا الحيوية .

وعلى خلاف الصفات الميتافيزيقية ، تتمتع كمالات الله الأخلاقية : كالقداسة والخيرية والقدرة والمعرفة بدلالة تجريبية محددة ، فمما له معنى بالنسبة لموقفنا العملى أن يكون ثمة شخص قادر رحيم يؤازر أهدافنا

الأخلاقية. غير أن هذه الصفات لا تتم البرهنة عليها عن طريق أى استنباط منطقى من صفة تمتاز على سائر الصفات . وهى تستمد قدرتها على انتزاع تصديقنا من تجربتنا عن الله ، أو من اعترافنا بحاجة أخلاقية الى اله هذه هى صفاته . وهكذا يجرد جيمس مضمون اللاهوت الطبيعى ذى المعنى من أساسه النظرى ودلالته ، ليضعه داخل منطقة الاعتقاد الطبيعى ، والاحتياج الأخلاقى والتجربة المدينية . ومن هنا ، لم يكن فى حاجة الى تنظيم أفكاره عن الله ببراهين اللاهوت الطبيعى المدرسى المزعومة ، بأكثر من حاجته الى أن يفعل ذلك بمنطق الواحدية المطلقة .

من الواضح أن لاهوتا طبيعيا مبنيا وفقا للخطوط التى يصفها جيمس لن يكون أكثر من شىء محنط ، مبتوت الصلة بينابيعه الانسانية ، وعاجز عن اثبات دعاواه . وينتقد جيمس نقدا صحيا ، لأنه يبين كيف كانت مراجع الاسكلائيين الخاصة بهذا الموضوع متأثرة بالتيار العقلانى فى الفكر الحديث، وكيف كانت بعيدة كل البعد عن فلسفة واقعية عن الله . ومهما يكن من أمر ، ينبغى لنا فى ملاحظتنا لهذه المخالفة الأخيرة ، أن نلاحظ أيضا الأساس الضيق الذى يقيم عليه جيمس فحصه لهذه المسألة. فالمراجع التى استخدمها ليست ممثلة بأى حال من الأحوال للمفهوم الواقعى لدراسة فلسفية عن الله ، ومن ثم فانها لا تبرر النتيجة التى وصل اليها من أنه لا أساس لأى نوع من أنواع المذاهب النظرية الفلسفية عن الله .

ولا يدعى التناول الواقعى ـ على نقيض الفكرة العقلانية والفكرة المطلقة عن لاهوت نظرى ـ أنه يقدم لنا المعرفة الطبيعية الصحيحة الوحيدة عن الله . ولكنه ـ بدلا من ذلك ـ يميز فى عناية بين معرفة الله المكتسبة من خلال البرهان النظرى ، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الاستدلال اللاصورى للعقل ، بمعزل عن الطريقة الفلسفية فى التفكير . ولا يقصد بالبرهان النظرى أن يحل محل الطرق الأخرى لاكتساب المعرفة المؤدية الى الله . ولكنه يهدف الى اشباع اهتمامنا بالحصول على معرفة عن الله يتم اثباتها اثباتا محكما ، وامتلاكها امتلاكا نقديا . ولكى ينخرط الفرد فى البحث الفلسفى عن الله لا يطلب منه أن يجرد نفسه من طرقه اللاصورية للوصول الى الله ، أو أن يطهر عقله من كل الأسس المحتملة ، والاهتمامات العملية ،

والميول الوجدانية • ولكن يطلب منه أن يصبح واعيا وعيا فكريا بها ، ثم ان يقوم أنواع البينة الممكنة فى ضوء قوانين البرهان الوجودى•وبحصوله على نوع فلسفي من المعرفة بالله ، لا يستبعد.ولا ينكر الطرق الطبيعية الأخرى لمعرفته ولا ينكرها ، ولكنه يضيف ببساطة كمال المعرفة المؤسسة على البرهان •

وقد استدل جيمس نتيجة لما يتسم به اللاهوت الطبيعي من طابع نظرى ، أن من واجب هذا اللاهوت استخدام العقل المكتفي بذاته ، والوصول الى نتائجه عن طريق الاستنباط ، وارغام كل عقل على التصديق الفعلى بمذهبه • هذه هى الشروط المألوفة للمفهوم العقلانى عن العقل النظرى ، ولكنها لا تفيد بوصفها مقومات لدراسة فلسفية عن الله تتطور فى اتجاه المذهب الواقعى • وهذا المذهب الأخير يستخدم العقل ـ لا فى حالته الخالصة المكتفية بذاتها ـ وانما فى حالته الانسانية الفعلية ، وهو يعمل الى جانب الحواس فى تفسير التجربة • وهذا التفسير ـ فضلا عن ذلك ـ يزيد على كونه وصفا لتراكيب أعطيت من قبل فى التجربة ، وهو أيضا استدلال لاستنباطى بعدى مؤسس على المضامين التى تزودنا بها الأشياء موضع التجربة عن مصادرها العلية • وكان جيمس نفسه يقدر بعض التقدير حاجة الفلسفة الى التحرك فيما وراء التحليل الوضعى للاستدلال العلى حين قال : « ان الادراك الحسى قد أعطانا فكرة ايجابية عن الفاعل العلى•• الا يمكن أن يحتوى سيال flux التجربة الحسية نفسه على عقلانية تجاهلناها بحيث أصبح العلاج الحقيقى هو أن نهرول اليها عائدين بصورة أكثر ذكاء » (٣٦) • والفلسفة الواقعية النظرية عن الله ترد على هذا السؤال بالايجاب ، ومن ثم فانها تحتفظ دائما بمنهج الاستدلال العلى من «عقلانية» ومن مضامين قابلة للبرهنة من الأشياء الخاضعة للتجربة •

وهذا الطابع النظرى لمثل ذلك التناول للاله ، لا يتطلب انفصاله عن المعطيات العملية والوجدانية بأكثر مما يتطلب انفصاله عن التجربة الحسية • وصاحب مذهب الألوهية الفلسفي ـ اذا نظرنا اليه نظرة نفسانية ـ يتلقى فى أغلب الأحيان المنشط الأصلى ، والتشجيع المتواصل ، والاشارات الدالة من المعنى العملى وقيمة الله فى حياته• هذا التأثير لايحطم

الصفة النظرية للبحث نفسه ، لأنه حتى البينة التى يقدمها توجه الفرد العملى والوجدانى نحو الله أو بعيدا عنه ، ينبغى أن توضع موضع الفحص النقدى من وجهة نظر ارتباطها بتفسير على نهائى لواقع متناه . وأيا كان أصل المعطيات ، فان صحتها بالنسبة لدراسة نظرية عن الله تحددها القواعد المشتركة لاستدلال وجودى – على . وفضلا عن ذلك ، فان دلالتها الدقيقة هنا تتحدد بالهدف النظرى من المعرفة بالاله من أجل الحصول على قضايا صادقة تتعلق به . وهذا الهدف لا يعنى أن مثل هذه المعرفة عن الله لايمكن ان تكون لها نتائج عملية ، أو أنها معادية لتلك الاعتبارات . والواقع أن ما تثبته الفلسفة النظرية الخاصة بالله عن العلية الخلاقة ، وعن الخيرية وعن عناية الله ، تزودنا بأساس واقعى للالتزام الأخلاقى ، وللدلالة الرئيسية لله فى تفكير الانسان العملى وأفعاله .

وليس من مهمة التصور الواقعى للفلسفة عن الله ان تدعى أن كل انسان مرغم من تلقاء نفسه على اعطاء تصديق مؤسس تأسيسا فلسفيا للبرهان الفلسفى على وجود الله . فهذا البرهان مقنع للجميع ، بمعنى أن بينته ومنهجه وعملياته الاستدلالية متاحة للفحص العام ، وليست مقصورة باطنيا على أية منطقة خاصة غير قابلة للتوصيل . غير أن فحص المعطيات من أجل دلالتها الوجودية العلية ، وادراك الطبيعة الصورية لمنهج الاستدلال العلى، واجراء التدليل الفعلى، كل هذه عمليات صعبة وموغلة فى التخصص، وتفترض مقدما تكوينا ذهنيا رفيعا . أما خارج هذا التكوين – فان الذهن الفردى لا يملك الوسائل المطلوبة لمتابعة التدليل وتقويمه ، بوصفه برهانا فلسفيا .

ولكن ، ليس معنى هذا ان هؤلاء المدربين فلسفيا هم وحدهم الذين يستطيعون اكتساب معرفة موثوق بها عن الله . فنحن جميعا نشترك فى أساس للادراك العادى للأشياء الموجودة ، والعلاقات العلية . وهكذا يستطيع الناس أن يقوموا بتدليل لاصورى على وجود الله ، وبذلك يحصلون على معرفة حقيقية عنه ، حتى ولو كانت مثل هذه المعرفة من طراز البرهان الفلسفى . وبسبب وجود هذا الأساس المشترك فى التجربة الانسانية ، فان الاستدلال اللاصورى والبرهان الفلسفى يرتبط كل منهما بالآخر

بوصفهما وسيلتين متميزتين للحصول على نفس الحقيقة عن وجـود الله • فلا حاجة بكل انسان أن يصبح فيلسوفا لكي يصل الى هذه الحقيقة ، ومع ذلك ، فليس كل انسان مهيأ للقيـام بالاستدلال الفلسفي على الله • ولأن معظم الناس الذين يعلمون أن الله موجود لا يثقون بالبرهان الفلسفي ــ هذه الحقيقة لا تجعل ذلك البرهان مجرد تجسيد لفظي للاعتقاد الديني •

وينصب اهتمام جيمس الرئيسي على الخلاف بين الفلاسفة المدربين • فثمة اختلاف ملحوظ ــ على أي حال ــ بين معالجته لنزاعه مع رويس حول الواحدية المطلقة ، وعلاجه للنزاع بين الألوهيين العقلانيين والكانتيين حول الأدلة على وجود الله•ففي الحالة الأولى يسارع الى الاعتراف بأهمية المؤثرات التاريخية في تفسير قبول مذهب ما أو رفضه ، كما يسارع الى استخدام التوضيح التاريخي كوسيلة لاكتساب التصديق على مذهبـه الخـاص في الألوهية المتناهية • ومهما يكن من أمر ، فان جيمس يلغي كل الاعتبارات التاريخية ، فيما يتعلق بالرفض « بعد ــ الكانتي » للأدلة العقلية على وجود الله ، ثم يقدم تحليلا تجريديا خالصا ، وينتهي الى نتيجة غير مبررة • وهذا الاستخدام لمعيار مزدوج يطمس حقيقة أنه في حالة وجود الله ، وكذلك في أي قضية أخرى ، يكون تصديق الفيلسوف المدرب أو رفضه وظيفة عينية تتأثر تأثرا عميقا بالطريقة التاريخية الجزئية التي تعرض بها البينة عليه•

ولا يمكن ان ينتزع التصـديق بالاستدلالات في فلسـفة عن الله من فيلسوف ما ، « بغض النظر » عن الكيفية التي ينظر بها الى طبيعة المعرفة الانسانية بوجه عام ، والى مشـكلة الدليـل الألوهي ، وارتباط البينـة الوجودية ــ العلية المقدمة لتأييده • وأية دعوى للقدرة على اقناع الجميع تتجاهل السياق التاريخي العيني الذي يعمل في داخله أي فعل من أفعال التصديق المؤسسة فلسفيا ــ دعوى واهمة • اذ لابد من استخدام التحليل التاريخي استخداما يتذرع بالصبر، حتى لفهم مقصد نقد «كانت» ، والمعاني العديدة التي قبل بها المفكرون اللاحقون اعتراضاته • والطبيعة الخاصـة للأدلة العقلانية على وجود الله ، واسهام التحديد التجريبي للمعرفة ، ومعنى البرهان الوجودي في نظر «كانت» ولاحقيه من الفلاسفة ــ هذه العوامل جميعا تنتمي ــ بحق ــ الى أية مناقشة جدية لهذا الموضوع • وينطوي اخفاق

حجج فولف فى اقناع «كانت» ومن تلاه من الفلاسفة على كثير من العوامل المعقدة التى يتحكم فيها التاريخ ، بحيث لا تسمح لجيمس الا بأن يشير الى تلك الحقيقة ، والى أن يستنتج مباشرة أنه لا يمكن أن توجد أية استدلالات برهانية فيما يتعلق بالله • وهذه الحجج غير مقبولة أيضـا للعقل الواقعى الذى يذهب مع ذلك الى أن النقاط الحاسمة فى النقد الكانتى لا تؤثر فى أى مذهب عن الله يقوم على أسس وجودية •

وثمة مثل آخر على التأثير المجدب النـاجم عن الاستغناء عن التحليـل التاريخى ، هذا المثل نجده فى معالجة جيمس للصفات الالهية ، فهو يقبل التفرقة ـ كما يجدها ـ بين صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية دون أن يبحث فى الأصل الخاص لهذه التفرقة • وقد كان استخدام القرن الثامن عشر لهذه التفرقة مصادرة على المطلوب لكمالات الله «الميتافيزيقية» بحيث انهـا لا تؤثر أى تأثير فى حياتنا الأخلاقية ، وبوصفها مشتقة بطريقة استنباطية رياضية تماما من صفة الهية متميزة • وقد اعتنقت بعض مؤلفـات القـرن التاسع عشر المدرسية هذه التفرقة دون نقد مثلما اعتنقت المفهوم المناظر لأدلة وجود الله • وان نظرية عن الصفات الالهية لا تحكمها فى كل لحظـة الحقيقة البعدية عن وجود الله ومبرراته ودراسة تمثيلية ـ علية عن الأشياء المتناهية •• مثل هذه النظرية من المحتم أن تصبح عقيمة فلسفيا ، وخالية من الدلالة انسانيا • غير أن جيمس لم يدرك أن هنـاك تصويبات فلسفية محددة لهذا التناول للكمالات الالهية ، وأن هذه التصويبات يمكن أن تعمل داخل دراسة ميتافيزيقية عن الله ، لا عن طريق انكار مثل هذه المعرفة •

ولسوء الحـظ ، لم يدرس جيمس صنوف اللاهـوت الفلسفى دراسة تفصيلية تتذرع بالصبر مثلما فعل فى دراسته لصنوف التجربة الدينية • فقد كان متلهفا على تحرير افكاره الخاصة عن الألوهية المتناهية من سيطرة أى مذهب نظرى عن الله الى درجة أنه تعجل باتخاذ مراجع مدرسية قليلة نموذجا لكل أنواع اللاهوت الطبيعى • بيد أن نقده النشط لما وجده فى تلك المصادر أثار مشكلات لا يمكن أن يوجد حلها الا بالقيام برحـلة تاريخيـة طويلة خلال المراحل المتعددة من التناولات الفلسفية الحديثة للاله •

(٤) مذهب تعددى فى شمول الألوهية : فى واحد من مؤلفاته الأخـيرة

بعنوان : « عالم متكثر » (١٩٠٩) يبدو أن جيمس يعكس كثيرا من مواقفه المقررة السابقة • فقد قسم الفلسفات الروحية الى مذهب الألوهيـة الأقل صميمية ، (أو الثنائى الذى يتالف من اله خالق لامتناه ، ومن العالم) ، والمذهب الأكثر حميمية او مذهب شمول الألوهية، ثم يلجأ الى تقسيم مذهب شمول الألوهية تقسيما فرعيا الى نوعين من نزعة المطلق الواحدية، ومذهبه الخاص فى التناهى المتعدد pluralistic finitism • وعلى أساس هـذا التقسيم ينتقد مذهب ألوهية الاله اللامتناهى ، لأنه مفرط فى الثنائية ، على حين أنه كان قد اتهمه من قبل بأنه نزعة اطلاقية واحدية • ويخفف الآن جيمس من حملته على مذهب المطلق الواحدى بما يكفى لادراجه ـ الى جانب موقفه الخاص ـ داخل الفئة المشتركة من مذهب شمول الألوهية •

ومع ذلك ، فان هذا العكس للأوضاع ليس مفاجئا او متناقضا كما قد يبدو لأول وهلة • فقد كان يتحفظ دائما فى هجماته على نزعة الاطلاقية الواحدية التى يعتنقها رويس وبرادلى بأن يذكر أنه يعارض نزعتهما من حيث انها تتظاهر بأنها برهان مرغم ضرورى من الناحية المنطقية • وقد عقد جيمس تحالفا موقوتا مع مذهب للألوهية يجعل الاله ـ خالقا ، لكى يحطم هذا الزعم، ولكن ما ان تمكن من زحزحته بصورة يرضاها، حتى أضحى أكثر حفاوة بمذهب المطلق ، وأقل ترحيبا بمذهب فى الألوهية يؤمن باله خالق لامتناه . وفى رسالة له الى بوردن باون Borden Bowne (الذى كان مؤيدا لمذهب فى الألوهية يؤمن باله خالق ـ على أساس شخصى) ، ذكر جيمس أن فلسفته الوهية ، ولكنها ليست كذلك بصورة جوهرية • واشـد سماتها أساسية هى أنهـا « تعددية متنـاهية » تؤكد على التناهى والكثرة فى الموجـودات • ومع أن احتياجات جيمس الأخلاقية الخاصة ، وشـهادة الأرواح المتدينة قد اقنعته بوجود قدرة رحيمة فائقة على ما هو انسانى ، الا أنه رفض النظر الى الاله بوصفه لامتناهيا أو كاملا كمالا فريدا ، لأن هذا قد يحدث صدعا فى الكون ، وقد يهدد حقيقة كثير من الأشياء المتناهية فى التجربة اليومية •

ومع أنه كان يعارض استعادة مذهب المطلق الواحدى بوصفه مذهبا مبرهنا عليه ، الا أنه كان معجبا بما يسرى فيه من احساس بوحدة الأشياء جميعا وتشابهها • وبعد أن رفض الكلية الصورية الواحدية القائمة على

الشكل الكلي all-form للوجود ، اعترف بهوية للمضمون المادي بين مذهب التعدد ومذهب المطلق • ووسم هذه الهوية المادية بأنها اقتناع مذهب شمول الألوهية بأن الواقع يتألف على نحو ما من جوهر روحي واحد ، أو نوع من الوجود • وأحس جيمس ــ بعد أن توغل الى ذلك المدى ــ بأنه مجتذب بقوة نحو نزعة ج • ت • فشنر G. T. Fechner النفسانية الشاملة ، بل حتى صوب ألوهية متعـددة تؤمن بقوى كثيرة في الكون عالية على الانسـان • بيد أن ما من رحلة من هذه الرحلات الخيالية قد أرضاه رضى تاما ، لأنه كان يرى أن مشكلة المحافظة على تكامل الأشـياء المتناهية موجود بنفس الحدة في مذهب غامض لشـــمول الألوهية ، وجوده في ديالكتيك مذهب رويس المطلق ــ الأشد صرامة وصورية •

وقد صارع جيمس مشكلة الواحد والكثير القديمة طيلة حياته ، ولكنه لم يستطع أن يوفق توفيقا كاملا قط بين نزعته التعددية وبين مذهب الألوهية الذي يؤمن باله خالق أو بين مذهب المطلق • والصعوبة هي أنه علق القضية كلها ضد مذهب للمطلق ملزم منطقيا على اثبات أننا لسنا أجزاء صورية مكونة لذات كلية • وللوصول الى هذه النتيجة لم يجعل « كوننا لســنا جزءا من » معادلة لكوننا « لسنا معلولين أو مشتقين من » • وهكذا يبدو له حينئـذ أن النظرة الألوهية بأن الله هو العلة الأولى اللامتنـاهية وخالق الأشياء ، يبدو له أن هذا بوصفه نتيجة منطقية يستتبع التسليم بأن الأشياء المتناهية أجزاء كيانية entitative للذات الكونية . ولم يكن جيمس ليكتشف طريقا لتفادي النتيجة الأخيرة الا بانكار علية الله الخالقة ، والا بوضعه داخل بيئة محددة مؤلفة من قوى معادية •

وكانت الصعوبة التي واجهها هي أنه حين تخلى عن المعالجة التاريخية والميتافيزيقية لمشكلة الله ، لم تبق لديه وسيلة للتمييز بين المطلق وبين الله ، الا باضفاء طابع التناهي على الاله • وأخفق في استخلاص الدلالة الكاملة لاستبدال ألوهية قائمة على العلية بواحدية ديالكتيكية • فقد كان ينبغي أن يقوم بهذا الاستبدال مثاليون مطلقون ، لأن علاقة العلة والمعلول لاتعادل، ولا ترد الى علاقة الكل بالأجزاء • ولأن جيمس قد نبـذ كل فلسفة نظرية عن الله والتاريخ الفلسفي لمشكلة الله ، لم يستطع أن يوفق بين نزعته التعددية

المتناهية ، وبين الله بوصفه علة لامتناهية. ونتيجة لهذا الاخفاق ، كان مرغما على تصنيف مذهبه فى التناهى المتعدد على أنه شكل من أشكال مذهب شمول الألوهية ، على أمل أن التفرقة الهشة بين صورة النسيج الكونى ومضمونه كفيلة بالابقاء على التعبيرات المتناهية التى يعتز بها فوق كل شىء آخر (٢٨) . ومن موقف جيمس الشامل كان ذلك خليقا بأن يكون حلا غير شاف ، لأنه تجاهل التماسك الوثيق بين مذهب للألوهية قائم على العلية ، وبين ما أطلق عليه هو نفسه اسم تعددية الأشكال الفردية ، أو الموجودات الفعلية المتناهية .

٣ ـ اله هوايتهد ذو القطبين Bipolar

لقيت النظريات الخاصة باله متناه متطور من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين ، ومن هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler وصمويل الكسندر Samuel Alexander واى . س . برايتمان E. S. Brightman وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne (٢٩) . ولكن مما لا شك فيه أن أحدث عرض لمذهب التناهى وأكثرها تماسكا وقوة هو العرض الذى قام بـه آلفرد نورث هوايتهـد Alfred North Whitehead (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) وهو الذى يدرجه كجزء متكامل من فلسفته النظرية ، أو من الكسمولوجيا (علم الكون) . وباستخدامه منهج التعميم الوصفى ، يضع خطة عامة أو نسقا من الأفكار لتفسير كل عنصر من عناصر التجربة . ومن وصف واقعة عينية كاملة أو من بناء الكيانات الفعلية ، يستخلص بعض السمات الضرورية التى ينبغى أن تكون حاضرة فى كل واقعة فعلية . وبسبب هذا التطبيق العام لتلك المقولات ، كانت الفلسفة النظرية، أو الكسمولوجيا ، هى الميتافيزيقا الحقيقية الوحيدة أيضا . فاذا كان من الممكن أن يفهم الاله فى أى مكان من الفلسفة ، فينبغى أن يكون ذلك داخل هذه الميتافيزيقا الكسمولوجية .

ويطلب هوايتهد ـ كغيره من كبار العقلانيين فى القرن السابع عشر (الذى وصفه ذات مرة بأنه « عصر العبقرية ») ـ نظرية عن الله لكى يفهم الطبيعة فهما أكمل . « ان اضفاء الطابع الدنيوى secularization على

مفهوم وظائف الاله في العالم مطلب أشد الحاحا من مطالب الفكر مثله مثل اضفاء الطابع الدنيوى على عناصر التجربة «الأخرى» (٣٠) . وهو يعنى باضفاء الطابع الدنيوى على مفهوم الله أن يكون الضامن الأولى لأية قضايا فلسفية عن الله موجودا فى ارتباطه بالبناء العام للكيانات الفعلية (الواقعية) ولمبادىء التجربة ، وفى تضمنه فيها • وهذا تناول وظيفى بحت للاله ، ذلك لأن وظيفته بوصفها عاملا متضمنا فى العالم هى التى تجعله موضوعا للفلسفة ، وقابلا للمعرفة على حد سواء • ولا يرى هوايتهد سببا معقولا لقصر دراسة الله على الفلسفة الأخلاقية ـ على طريقة « كانت » ، ما دام يجد استخداما للاله فى تفسيره النظرى للطبيعة • ودون الحط من شأن ما تتمخض عنه التجربة الدينية والأخلاقية للاله ، فانه يدافع أيضا عن معالجة نظرية للاله ضد هجوم وليم جيمس ، غير أن معرفة الله نظريا تعنى فى نظر هوايتهد معرفته من أجل فهم الطبيعة فى نسق كسمولوجى •

ويود هوايتهد فى تخطيطه لمسير نظريته عن الله ، أن يتجنب ثلاثة مواقف متطرفة : النزعة الباطنية اللاشخصية عن الطبيعة ، وشـمول الألوهية الواحدية ، وما يسميه « بمفهوم الساميين للاله » (٣١) • وهو يدرج تحت هذه العبارة الأخيرة اله العهد القديم ، واله اللاهوت المسيحى والفقه الاسلامى (بوصفهما متميزين عن دين المسيح والقديس يوحنا) • ويصف هوايتهد هذا الموقف بأنه نزعة متعالية متطرفة ، تترك الاله خارج كل عقلانية ميتافيزيقية ، وبالتالى لا تثبت وجوده الا عن طريق الدليل الوجودى (الأنطولوجى) وحده • واله الساميين لا يمكن تعقيله ، لأنه ليس مثلا على شىء أكثر أساسية فى الوجود ، ولا يقف فى علاقة اعتماد متبادل مع الكيانات الفعلية الأخرى فى العالم • ويجمع هوايتهد المبدأ العقلانى للسبب الكافى بمبدأ النسبية ، بحيث ينبغى أن يكون الهه مثلا على مجموعة عامة من المبادىء ، كما ينبغى أن ينخرط فى العالم عن طريق الاعتماد المتبادل مع سائر الكيانات الأخرى • وهو يأخذ علو اله الساميين بمعنى أن الاله لا يرتبط ارتباطا حقيقيا بالكون • وينتهى من هذا الى أن الطريقة الوحيدة لاثبات الوجود الفعلى لهذا الاله المتعالى تتأتى من خلال الدليل الوجودى • ومن ثم فانه يرفض العقيدة بأن الله هو العلة الأولى الخالقة للعالم • فاله هوايتهد لا يخلق العالم ، ولكنه ينقذه بتقديم مثل عليا مقنعة • وهذا الموقف

اقرب الى الصانع الافلاطونى والمحرك الأول عند ارسطو ، وسورة التطور الحيوى منه الى « الخالق » فى التراث المسيحى ٠

ويذهب هوايتهد الى أن نفس الشروط المطلوبة لاقامة دليل تجريبى على وجود الله ، تتطلب أيضا أن يكون تعاليه نسبيا خالصا ، ومؤسسا على طريقة خاصة لتضمينه داخل الكون ٠

« لا يستطيع أى دليل يبدأ بالنظر الى طبيعة العالم الفعلى أن يرتفع فوق الوجود الفعلى لهذا العالم ٠ كل ما يستطيعه هو أن يكتشف جميع العوامل الموجودة فى العالم كما نخبره ، أو بعبارة أخرى ، قد يكتشف هذا الدليل الها باطنا ، لا الها متعاليا تماما . ومن الممكن التعبير عن هذه الصعوبة على النحو التالى : نستطيع أن نجد ـ بالنظر الى العالم ـ جميع العوامل التى يتطلبها الموقف الميتافيزيقى فى جملته ، ولكننا لا نستطيع أن نكتشف أى شىء لا يتضمنه هذا المجموع للواقع الفعلى ، ويكون فى الوقت نفسه مفسرا له » (٣٢) ٠

وفى هذا النص تستخدم عبارتا العالم و « مجموع الواقع الفعلى » على أنهما مترادفتان ، غير أن لب المشكلة هو : هل ينبغى أن تؤخذ كلمة « العالم » أساسا بمعنى أضيق ، لا يستوعب الا الكيانات الفعلية الخاضعة للتجربة ، أو بمعنى أوسع ، يشمل كل ما هو فعلى ؟ فاذا كان العالم الفعلى هو المجموع الكامل للواقع الفعلى ، كان الاله الفعلى بحكم تعريفه متضمنا على « نحو ما » فى العالم ٠ غير أن الصعوبة التى يواجهها هوايتهد حين يريد البدء بهذا المعنى الأوسع هى أنها لا تحدد الطريقة التى ينتمى بها الاله الى العالم ، كل ما تفعله هو أنها تقرر أنه موجود فعلى كسائر الموجودات٠ هذا الاستخدام لا يستبعد خالقا متعاليا ، لأنه من الممكن القول ان هذا الخالق يؤلف وحدة علية للنظام ، أو موقفا ميتافيزيقيا شاملا ، مع الأشياء المخلوقة. وفضلا عن ذلك ، فان الوحدة التى تكونها علاقة العلية الخالقة تسمح بدليل بعدى مستمد من الأشياء الفعلية للتجربة ٠ ومن الممكن أن تؤدى نقطة البداية فى الأشياء الفعلية للتجربة الى الوجود الفعلى لتلك الأشياء فحسب ، وهى أشياء متضمنة وداخلة فى العالم على نحو ما ، غير أن طريقة الاستيعاب أو التضمين قد تتحول الى طريقة الانتاج العلى الأولى للأشياء المتناهيةبواسطة

خالق – متعال – محايث . وهــذه قضية لا يمكن أن تحسم من البدأية ، وبالتالى ، لا يمكن تحديد العلاقة الدقيقة بين الله والعالم بمجرد قبول المرء لنقطة البداية البعدية للدليل ، وللمعنى الأوسع لمجموع الواقع الفعلى .

وقد طفت ملاحظة هوايتهد الشهيرة بأن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون ، طفت هذه الملاحظة على وصفه لأرسطو – الذى لا يقل عن ذلك براعة بأنه أعظم ميتافيزيقى ، وآخر دارس نزيه لمســـألة الله (٣٣) . فمع أن هوايتهد يرفض الكسمولوجيا الأرسطية ، وميتافيزيقا الجوهر ، الا أنه معجب بمنهج فيلسوف اسطاغيرا ومشكلته الرئيسية فى تناوله للاله . فالمنهج هو البدء بعالم التجربة ، والامتناع عن تأكيد أى شىء عن الله لا يتطلبه الطابع لعام للأشياء الفعلية . والمشكلة البذرية فى دراسة الله هى البحث عن تفسير لصيرورة الأشـــياء ، والتدبير المنظم للكون . ومع أن هوايتهد يدرج فكرتنا عن الله ضمن الأفكار المشتقة فى مذهبه ، الا أن هذا الطابع الاشتقاقى نفسه علامة واضحة على أن الوجود الفعلى للاله شىء نصل اليه بوصفه مطلوبا بواسطة بناء الأشياء الفعليه فى تجربتنا .

ويبين أشد تحليلات العالم الفعلى الزمانى ، تعميما – وجود هذه العوامل الكلية الثلاثة – على الأقل : الابداعية creativity والمناسبات الفردية الزمانية أو الكيانات الفعلية (الواقعية) فى مرحلة التكوين ، والموضوعات الأبدية (٣٤) . وعلى الرغم من أن هوايتهد يرفض فكرة الخلق الالهى من العدم ، الا أنه يستبقى عبارة «الابداعية» لتدل على الاتجاه الى الصيرورة ، والى كون الذات علة نفسها فيما تتخذه من قرارات ، وعلى ترتيب الموضوعات، ثم الفناء . فالابداعية هى ما يكون به العالم الفعلى انتقالا الى الجدة ، وتقدما مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود . غير أن الابداعية ليست هى نفسها كيانا ، ومن ثم ، فانها تحتفظ بأقدامها فى الواقع من خــلال الموجودات الفعلية التى تجسدها . وهذه الموجودات هى الكيانات الفعلية أو المناسبات الزمانية التى تسلك فيها الابداعية سبلها المحددة الى الصيرورة . ولما كان هوايتهد يرفض أية نظرية عن الجوهر بوصفه صفة ، فانه يحدد الكيان وعمليته من كل الوجوه . فالكيان الفعلى ينسب الماضى الى نفسه ، ويحقق شكله الذاتى الجزئى الخاص فى الشعور والتقويم ، ليفنى فى نهاية الأمر ،

ويصبح معطى موضوعيا لكيان مقبل آخر . والصيرورة مسالة منظمة ، وليست مجالا للفوضى . والكيان الجزئى شىء متعين فى بنائه ، ويستبعد كل ضروب التحقق الأخرى . وهو يأتى الى الوجود ويفنى فى علاقة منظمة مع الكيانات الزمانية الأخرى ، وهكذا يؤلف عالما . ولتعليل الطابع المتعين العلاقى المنظم للواقع الزمانى ، لابد من وجود الموضوعات الأبدية . وهذه الموضوعات الأبدية ليست مثلا سرية ، ولكنها الامكانات الواقعية ، والنماذج المحددة ، والعلاقات المتعينة للتداخل inclusion والتخارج exclusion ، ودرجات الارتباط والأهمية والقيمة التى تعرض لنا فى عالم التجربة . فهى كيانات بالقوة لا بالفعل .

والانشغال الرئيسى لمجموعة معينة من الكيانات الفعلية هو أن تدمج الابداعية والموضوعات الأبديه فى بعض الطرق القيمة والمثمرة من الصيرورة الفردية ، التى قد يمكنها فيما بعد أن تؤدى الى تحقيقات فعلية أكمل . وبالاضافة الى المقومات الميتافيزيقية الثلاثة التى أشرنا اليها ، يتطلب الموقف الميتافيزيقى ايضا الحضور النشط لكيان لازمانى ، ولكنه فعلى ، هو الله . فالابداعية ليست بنفسها كيانا ، ولا تستطيع أن تفسر مسالك الصيرورة الفعلية التى تشمل العالم . والموضوعات الأبدية كيانات ، ولكنها كيانات بالقوة ، وبالتالى ليس لها وجود فعلى ، أو فعالية علية . وهى لا تستطيع أن تطفو ـ من أى مكان ـ على سطح العالم الفعلى ، اذ تتطلب أساسا فعليا ، يكون باطنا فى العملية الزمانية كلها ، ومع ذلك فهو متميز عنها . ولكى نجعل مجال الامكانات أو الموضوعات الأبدية مرتبطا بأكمله فى كل مناسبة زمانية خاصة ، ينبغى أن يكون الأساس الفعلى للموضوعات الأبدية لازمانيا هو نفسه . والله هو هذا الكيان الفعلى اللازمانى الذى « يستوعب » prehends ، أو يربط نفسه ربطا نشطا ـ بالموضوعات الأبدية على نحو يجعلها مؤسسة فى الوجود الفعلى ، ومتاحة للتقدم الخلاق للكيانات الزمانية جميعا ، ويحقق اندماجها الفعلى فى نظام الطبيعة .

ويطلق هوايتهد على الله اسم « مبدأ التحديد والتعين والارتباط » ؛ أما بوصفه مبدأ التحديد ، فانه يواجه الامكانات الأبدية فى علاقتها بالوحدة، بحيث يستطيع الكيان الزمانى الجزئى أن يشكل نوعه المتعين من الوجود .

ووظيفة التحديد الالهى تمكن الحادث الزمانى الفردى أن يكون من هذا النوع بدلا من ذاك ، وأن يكتسب علاقة تداخل وتخارج محددة ، وبذلك يتخذ شخصيته الخاصة به داخل الكون • والله هو أيضا مبدأ التعين ، لأنه يسهم فى نمو أو تعين الكيان الزمانى • وفى هذه الوظيفة ، يقدم التعين التصورى الأصلى والهدف من الوجود الفعلى العينى ، وعلى هذا النحو يمكنه من النمو وفقا لوجوده الذاتى الخاص ، ووفقا لتقويمه ، وغرضه • وفضلا عن ذلك ، فان الله يوحد الموضوعات الأبدية ويرتبها وفق علاقتها بهدفه النهائى الخاص • هذه العملية تضع نظاما للارتباط والقيمة بين الصور الأبدية ، وبذلك تسمح للكيانات الزمانية بأن تقوم باختيار حكيم مثمر لمسير فعلها فى المستقبل • والله بوصفه مبدأ للارتباط هو المصدر الفعال لمعايير القيمة والتقدم المثالية •

« تربط التجربة الانسانية نفسها صراحة بمعيار خارجى • وعلى هذا النحو يفهم الكون على أنه مشتمل على مصدر للمثل • والوجه الفعال لهذا المصدر هو الله بوصفه باطنا فى التجربة الحاضرة • ومعنى الأهمية التاريخية هو حدس الكون بوصفه عملية باقية دائما وأبدا ، لا تخفت فى وحدة مثلها الربوبية . وهكذا ، ثمة ارتباط جوهرى بين الاله والعملية التاريخية »(٣٥)•

وعلى الرغم من أن الله لا يخلق الموضوعات الأبدية ، ولا يصنع موضوعات جديدة ، الا أنه يتيح للفاعلين الزمانيين طرقا جديدة للجمع بينها وتحقيقها فى الممارسة المقبلة • والتاريخ خلاق وهام وحافل بالأمل بسبب الامكانيات المثالية التى يتيحها الله للكيانات الفعلية •

ويستند استدلال هوايتهد على الله الى نظرية الموضوعات الأبدية بصورة رئيسية • فهى تعطى وضعا حقيقيا بوصفها كيانات بالقوة ، متميزة عن الأشياء الزمانية ، وذلك لأن هوايتهد يرفض الجوهر ويوحد بين الشىء الزمانى وتطوره • ومع أنه يشير اشارة نقدية الى رأى أرسطو فى الجوهر ، الا أن النظرية الوحيدة التى يأخذها مأخذ الجد هى المفهوم الديكارتى للجوهر من حيث انه الشىء الوحيد الذى يوجد على نحو لا يحتاج معه لوجوده ــ الى شىء آخر • ويخشى هوايتهد أن يحطم تعدد مثل هذه الجواهر

وحدة الكون ، وأن يحول دون أية تفسيرات عقلية ، اللهم الا بالرجوع الى النزعة الواحدية • ومن ثم فانه ينظر الى النموذج البنائى العام للشىء الزمانى بوصفه امكانا موضوعيا يتخذ أساسه فى وجود الله الفعلى اللازمانى. ورغم نفوره من التقسيمات الثنائية للطبيعة ، الا أنه يستبقى تقسيما ثنائيا عقيما بين الكيان الزمانى أو العملية الزمانية ، وبين النوع العام من البناء الذى تنطوى عليه • فلو أنه سلم بأن الجانب العام قائم على الطبيعة الجوهرية للكيانات الزمانية ، وبأنه يخرج الى الوجود من خلال نشاط الفكر الانسانى ، اذن لما استطاع أن يجرى استدلالا مباشرا على الله من مجرد الحاجة الى أساس فعلى أبدى للموضوعات الأبدية •

وترتكز نظرية هوايتهد عن الطبيعة أو الطبـــائع الالهية على مفهومه للمنهج الميتافيزيقى • وهو حين يعد هذا المنهج واحدا من مناهج التعميم الوصفى ، فانه يعنى حرفيا أنه بحث عن الملامح المولدة generic ، والمقولات التى يجب أن تنتمى الى الكيانات الفعلية جميعا • ولما كانت ميتافيزيقا هوايتهد عبارة عن كسمولوجيا ، فانه ملتزم بالبحث عن الخصائص الشاملة المولدة generic ذات الاتجاه الواحد ، الموجودة فى كل مكان • وعلى المنهج الوصفى المقولى الخالص أن ينظر الى الوجود الفعلى على أنه ذو اتجاه واحد ، وأن يتناول الاله على أنه مثل على الوحدة المولدة لمبادىء الوجود الفعلى • فالاله مجرد حالة اختبار للطابع الكلى الذى تتسم به المبادىء الميتافيزيقية مفهومة على هذا النحو • « •• فلا ينبغى تناول الاله على أنه استثناء من كل المبـادىء الميتافيزيقية ، ولهذا فهو يستحضر لانقاذها من الانهيـار ، بل هو نموذجها الرئيسى » (٣٦) • ولو لم يكن الاله نموذجا لنفس الطبيعة التى نجدها فى الكيانات الزمانية ، لما وثق هوايتهد فى أن تحليله لهذه الكيانات عبارة عن وصف نهائى للوقائع العينية ، أو للملامح الأساسية المولدة. وهذا الموقف يشابه الدور الوظيفى للاله فى المذهب العقلى الكلاسيكى تشابها وثيقا •

ويعتقد هوايتهد ــ بعد أن يلجأ الى التعميم من الاستبطان والى تحليله للموضوعات الفزيائية والحوادث ــ أن كل كيان فعلى يتألف من قطب مادى (جسمى) وقطب عقلى . ومن القطب الأول تنشأ الاستيعابات prehensions الجسمية أو المشاعر الجسمية ، وبهذه المشاعر يربط الكيـان الفعلى نفسه

ربطا نشـطا بالكيانات الفعلية الأخرى • وبالقطب العقلي يستوعب الكيان الفعلي تصوريا ، ويشعر بالموضوعات الأبدية كلها في وحدتها وارتباطها مرتبة على درجات بهدفه الذاتي الخاص • ولا حاجة بمثل هذه الاستيعابات الذهنية او التصورية الى النشاط الواعي ، لأن الوعي لاينبثق الا من مقارنة بين الشعور الفزيائي للفعلية العينية وبين شكل عام ، أو موضوع أبدى •

وتنتقل هذه القطبية الثنائية ـ الآن ـ انتقالا مباشرا الى الله • وفيه يسمى القطب العقلي طبيعته الأولية أو الأصلية primordial nature ، وقطبه الجسمي طبيعته اللاحقة consequent nature . ويميز هوايتهد طبيعة ثالثة في الله ، هي طبيعته الذاتية superjective (*) لكي تتجاوب مع ميل الكيانات الفعلية الأخرى لأن تجعل نفسها متاحة بوصفها معطيات موضوعية في شخصية فاعل المستقبل • فاذا أخذت الطبائع الثلاث معا : الأولية واللاحقة الذاتية ، فانها تؤلف الاله بوصفه كيانا فعليا يعمل داخل الكون • ولكن ، لما كان ما قيل عن الطبيعة الذاتية قليلا جدا ، فان نظرية هوايتهد الأساسية تدور حول القطبية الثنائية للطبيعتين الأولية (الأصلية) واللاحقة •

ووظائف الاله التي تؤدى الى الدليل على وجوده الفعلي ما هي الا وجوه لطبيعته الأولية أو لقطبه العقلي • وهذه الطبيعة هي وحدة من المشـاعر التصورية الخالصة ، تتخذ من الموضوعات الأبدية معطيات لها • فهي تنظم ، وترتب الموضوعات الأبدية في درجات ، وتكيفها ، لكي تصل الى الرضـا الجمالي التام عن هدف الاله الذاتي الخاص ، ولكي نجعلها ميسرة للكيانات الزمانية • ومع أن الله كامل ، أو لامتناه ، في استيعابه التصوري ، الا انه في طبيعته الأولية خاضع لتصور ثنائي في وجوده الفعلي . أولا فان « مشاعره

(*) يستخدم هوايتهد كلمة superjective بدلا من كلمة subjective للدلالة على الذاتية • اذ لما كانت هذه الكلمة الأخيرة تتألف من مقطعين هما : sub و jective لتعنى ما تحت ، أو ما وراء ، بمعنى أن العالم ينبثق عن الذات (المذهب المثالي) ، ولما كان هوايتهد ضد النزعة المثالية ، فانه قد استبدل بكلمة subjective كلمة superjective ليشير الى أن الذات هي المنبثقة عن العالم ، لا العكس ، فهي ما فوق super لا ما تحت sub. [المترجم]

تقتصر على كونها تصورية ، ومن ثم فانها تفتقر الى اكتمال الوجود العقلى ، وثانيا ، فان المشاعر التصورية ، بمعزل عن التكامل المعقد مع المشـــاعر الفزيائية ، خالية من الوعى فى صورتها الذاتية » (٣٧) • ولما كانت معطيات القطب العقلى موضوعات أبدية وليست وجودات فعلية أخرى ، فان هذا القطب لا يملك الا استيعابات تصورية وتنقصه المشاعر الفزيائية • ويبقى الاله ـ فى طبيعته الأولية ـ لا شخصـيا ، ولا شـاعرا • وهذه النتيجة يقتضيها ـ عند هوايتهد تعريف الوعى ، على الرغم من أن كثيرا من ألوان النشاط المخصصة للطبيعة الالهية الأولية قد يبدو أنها تقتضى نوعا من الحياة الواعية فى أى سياق آخر غير هذا المذهب •

وتأتى المشاعر الجسمية والوعى الى الاله عن طريق عمليات الطبيعة « اللاحقة » أو القطب الجسمى ـ فحسب • والاله ، من هذه الناحية ـ متناه وفى طور التكوين • فهو يتلقى باستمرار ـ من خلال استيعاباته الجسمية معطيات موضوعية جديدة من الموجودات الفعلية الزمانية التى تؤثر الآن فيه • ويوجد الاله باستمرار فى طبيعته اللاحقة ، الى جانب الموجودات الفعلية الأخرى التى فى طور التكوين • ومن هذه الموجودات ينتقى المواد ويقوم بتحويلها من أجل مشـاعره الفزيائية وفقا لمواجهته الأبديه الخاصة لنظام منسجم للكون ، يكمن فيه رضاه الاستطيقى •

يتضح الآن معنى انقاذ الله للعالم ، دون أن يكون قد خلقه من العدم • والمناسبات الزمانية تتلاشى ، ولكنها وهى تفعل ذلك ، تقدم المعطيات لانتقاء الاله الاستيعابى ، وللاندراج فى طبيعته اللاحقة • وهكذا تحقق الكيانات الفانية خلودا موضـوعيا ، أو على الأقل تصبح الجوانب التى تحولت الى الطبيعة الالهية اللاحقة ، خالدة • وأيا كان ما يتلقـاه الاله من الموجودات الفعلية الأخرى ، فانه لا يتلاشى أبدا فى الماضى ، وانما يحيا فى حاضر حى حياة مستمرة دائما وأبدا • وأخيرا ، ثمة مجهود متجدد يبذله الاله لاقتسام تجربته المتطورة الخاصة مع المناسبات الزمانية • ومن خلال طبيعته الذاتية superjective ، يعود الى صب أعماق جديدة من الدلالة فى العالم ، بحيث يمكن الكيانات الفعلية من اكتساب وجه جديد من الرؤية المثالية لمواجهة مستقبلها • وهذه المرحلة الأخيرة من الوظائف الالهية يرمز اليها

من الناحية الدينية بالعناية الالهية ، والحب ، وعذاب الاله المشترك مع البشر •

ومن الممكن توجيه عدة انتقادات محددة لهذه النظرية الخاصة بالطبيعة الالهية• ذلك أن هوايتهد لا يلتزم من وجهة نظر الاتساق الداخلي ـ التزاما صارما ببرنامجه الذى لايستثنى فيه الله من حيث المبادىء الميتافيزيقية (٣٨). ومع أنه يدخل الطبائع الثلاث فى الله ـ تمشيا مع برنامجه ـ الا أن وصفه الفعلي لهذه الطبائع يؤدى الى اختلافات حادة بين الله والكيانات الزمانية • فالله وحده (فى طبيعته الأولية) يمتلك الموضوعات الأبدية فى قبضته تمام الامتلاك ، وهو وحده (فى طبيعته اللاحقة) الذى يستطيع أن يستوعب المعطيات الموضوعية دون أن يسمح لها بالتلاشى فى ماض معين ، وهو وحده (فى طبيعته الذاتية superjective) الذى يستطيع أن يجعل تجربته فى متناول الكيانات الفعلية الأخرى دون أن يفنى هو نفسه • ومن ثم فانه الكيان الفعلي الوحيد الذى ليس مناسبة زمانية تحقق الخلود الموضوعي بوصفها عنصرا مكونا فى شىء آخر سواها • والله نسيج وحده من حيث ان استيعاباته التصورية ليست معتمدة بحال من الأحوال على المشاعر الجسمية • وعلى الرغم من أن هناك صيرورة فى طبيعته اللاحقة ، الا أن هذه الطبيعة ليست زمانية ، بل تحولا للزمان •

ولما لم تكن هذه الاستثناءات المقبولة شيئا سطحيا ، بل جوهرية لنظريته عن الطبيعة الالهية ، فانها تشير الى انقطاع جزئى فى مبادىء هوايتهد النظرية وهذه الانحرافات divergences لا يمكن تفسيرها فى بساطة بمبدأ النسبية ، اذ أنها لا تقتضى وجود التكيفات المتبادلة فحسب ، بل الأشكال المتعارضة تعارضا جذريا للوجود الفعلي • والواقع أن نضال هوايتهد للتوفيق بين الزمان والأبدية يعوقه من الداخل منهج يسمح بالوصف المقولى ولا يسمح بالاستدلال العلى • ومن ثم فانه لا يستطيع أن يتجنب اضفاء بعض الملامح المتناهية على الاله الأبدى ، وبالتالى قبول بعض الاستثناءات •

والسبب وراء قدرة هوايتهد على ملاحظة معظم هذه المتقابلات بين الاله والكيانات الفعلية الأخرى ، دون تعديل دعواه بأن هناك نوعا مولدا واحدا

من الوجود ـ سبب هذا هو استخدامه لاستعارة « القطب » ، بيد أن لهذه الاستعارة ـ كغيرها من الاستعارات ـ حدودا داخلية ، ولا يمكن أن تمتد الى الكائنات جميعـا دون أن تفقـد دلالتهـا المتعينة • ولابد أن تخضع الاستعارات ـ وعلى الأخص فى دراسة ميتافيزيقية عن الله لاختبارات صارمة من الحمـل السلبي والتمثيلي • ولا وجود لتدليل اسـتعارى يكون برهانيا محكما ، ويرغمنا على استنتاج أن القطبين الجسمى والعقلى موجودان حتما فى الاله بوصفه كيانا فعليا •

ويخفق هوايتهد ـ فضلا عن ذلك ـ فى ملاحظة أن نظرية القطبين قابلة للنقد ، لا من وجهة نظر تتحيز الى جـانب دون جانب أو من وجهـة نظر واحدية القطب monopolar فحسب ، بل من وجهة نظر تناول لاقطبى nonpolar متعمد للاله • وقد احتج جون ديوى ذات مرة على منهج تفسير الطبيعة برمتها خلال استقطاب خـارجى extrapolation لوصف استنباطى للقطبين الجسمى والعقلى فى الانسان • وعمليـة هوايتهد فى بنـاء تفسيره للتركيب الانسانى على نموذج يصلح لجميع الكيانات الفعلية غـير مضمونة فى دراسته للاله ، مثلما هى غير مضمونة فى دراسة الطبيعة • وفى عالم من العلل المتماثلة ، لا تحتاج صحة وصف المرء للأشياء المتناهية الى الاعتماد على حقن كل عناصرها فى الطبيعة الانسانية • ومادام التنـاول اللاقطبى للاله لا يحتاج الى افتراض أن الاستقطاب ، أو أى سمة مولدة أخرى للأشياء المتناهية ـ ينبغى أن تكون موجودة بصورة شاملة كلية بين الكائنات جميعا ، فان من الممكن أن تبدأ من التحليل العلى للكيانات المتناهية ، ومـع ذلك يمكن أن تستنتج الوجود الفعلى اللامتناهى للاله •

وثمة ملاحظة أخيرة تتعلق بنوع الاتحاد الذى يمكن أن يقوم بين الانسان واله هوايتهد (٣٩) • وهذه مسألة هامة بالنسبة لهوايتهد نفسه ، اذ ينتقد ارسطو لأنه لم يقدم لنا الها صالحا للأغراض الدينية ، ولأنه (أى هوايتهد) ينظر الى تطبيق هذه النظرية على المجال الدينى بوصفه واحدا من اختباراتها التى لا غنى عنها • والحق أن طبيعة الله الأولية اللاشخصية اللاشاعرة ، الناقصة فى وجودها الفعلى ، لا توفـر التربة التى يمكن أن تقوم عليهـا رابطة دينية بين الله والانسان • أما فيما يتعلق بالطبيعة الالهية اللاحقة ،

فانها تشتمل على معطيات مأخوذة منالكيانات الفعلية التيتلاشتواستحالت شيئا موضوعيا بالنسبة لها • والشروط اللازمة لمثل هذا الاستيعابلاتسمح بقيام علاقة بين الله والشخص الانساني الحي • وحتى الشخص الانساني الكامل ليس هو الذى يصبح خالدا فى الله ، وانما تلك الجوانب المختارة التى يمكن أن تتسامى فى التجربة الالهية الجمالية هى وحدها التى تصبح خالدة • والتواصل والتسامى transmutation علاقتان غير متماثلتين • ولعل أصلح المواضع للالتقاء الشخصى بين الله والانسان هو ما يتم فى حدود طبيعة الاله الذاتية • ويتحدث هوايتهد حديثا شديد التأثر عن الاهتمام المحب الذى يضمره الرفيق الالهى ، والمشارك فى العذاب cosufferer • ومهما يكن من أمر ، فمن الصعب ، فى المصطلح المذهبى — أن نرى كيف يجعل بحث الاله عن رضاه الجمالى الخاص — كيف يجعله هذا البحث خيرا • ويستخدم هوايتهد لغة «التجسد» ولكن دون التسليم بخالق باطن — متعال ، أو بنظرية الاله — الانسان • ونظرية القطبين تتراخى عند النقطة التى يمكن أن يوضع فيها السؤال عما اذا كان الاله خيرا وشخصيا ، ومرتبطا بالانسان ارتباطاً شخصيا ، أم لا •

ويبدو أن هناك دافعين رئيسيين وراء حركة مذهب التناهى ، بغضالنظر عن التأثير الذى أحدثتـه الفلسفات السابقة : النزعـة الطبيعية والنزعـة الانسانية • فالنزعة الطبيعية ترى أن نظرية الله ينبغى أن تتفق مع مانعرفه عن عالم تجربتنا • فلقد كانت الرسالة الواضحة التى حملتها العلومالمختلفة خلال القرن الماضى هى أن الطبيعة خاضـعة للتطور على مستويات مختلفـة وايقاعات متعددة • وهذا معناه فى نظر فلاسفة التناهى أن الطابع الكلى الذى يتسم به التغير المستمر ينبغى أن يوضع طيلة مدة الأشياء الواقعيـة ومداها • ولا وجود لخلق من العدم ، ببداية أولى للزمـان ، كمـا لا يمكن استثناء الاله من سيطرة الصيرورة الكلية • وكان مل وجيمس وهوايتهد متفقين على انكار أن الاله هو العلة الخالقة للعالم بمعنى محدد : قـد يكون منظمها ومرتبها ، ولكنه لايعطيها فعلا وجوديا ولايعطيها سائر مبادىء الوجود الأخرى • واتفقوا أيضا على وجود شىء منالتغيير والصراع يعتمل فىالطبيعة الالهية ، وان كان هذا التركيز على هذه العملية فى الاله قد أصبح أكثر صراحة عند جيمس وهوايتهد ، اللذين لا يعدان مفهوم الاله شيئا موقوتا •

وقد تركز الانشغال الانسانى والأخلاقى المؤديان الى مذهب التنـاهى حول مشكلة الألم والشر • وكان مجرد ذكر وجود الشر ـ بالنسبة ل «مل» وجيمس ـ يبدو حجة قوية بما فيه الكفاية ضد القدرة الالهية الشاملة • ويعد هوايتهد هذا الموقف مسرفا فى ايثار السهولة ، ولكنه يعترف بأن الشر يشهد على الأقل بعامل التطور فى طبيعة الاله اللاحقة ، والى حرصه الذاتى على الانتصار التدريجى لهدفه المثالى • وثمة دافع انسانى آخر هو استخدام معيار برجماتى لتحديد ما اذا كان الله متناهيا ومتطورا أم لا • وهنا أيضا يتفق «مل» وجيمس اتفاقا جوهريا على أن المنبه stimulus الأخلاقى المستمد من النظر الى الله بوصفه مناضلا تحت ظروف محددة ـ أساس كاف لتأكيد تناهى الاله وتطوره • أما حجة «مل» القائلة بأننا نستطيع فى نهاية الأمر الاستغناء حتى عن هذا النوع من الاله ، فى سبيل تكريس تام للانسانية ـ فقد عارضها جيمس بغريزته ، ولكن على غير أساس فلسفى • على حين قدم هوايتهد الأسس المنهجية اللازمة لاستبقاء الاله بصفة دائمة ، وعندما فعل ذلك ، كان عليه احياء المعالجة النظرية للاله ضد هجمات وليم جيمس عـلى فلسفة الله • وكان احياؤه هـذا للمذهب النظرى عن الاله ، محـدودا من الداخل نتيجة لنظرته الى الميتافيزيقا بوصفها معادلة للكسمولوجيا ـ من حيث ـ هى فلسفة نظرية • وكان من المحتم أن تؤدى المضامين المنهجية لهذا الرأى فى الدراسة النظرية للاله الى الموقف القائل بأن الاله محدود وفى حالة تطور مستمر •

وقد لفت فلاسفة المتناهى ـ من أمثال جيمس وهوايتهد ـ الانتباه الى وجه هام من مشكلة الله ، وأعنى بهذا الوجه هو : كيف يبدى الفرد تصديقه بالله ، وكيف يستطيع أن يقنع الآخرين بالتسليم بحقيقة الله•وسواء أسمينا الفعل الذى يصل به فرد معين الى الله أملا متخيلا ، أو اعتقادا عمليا ، أو أستدلالا ميتافيزيقيا ، فسوف تبقى هناك دائما صـعوبة اقنـاع الأفراد الآخرين باعتناق ايمان مماثل بالله • ووراء ما تتمتع به الحجج الألوهية من وزن باطنى يكمن جانب آخر هو ادراك ما فيها من قوة ، ونقل ما تتصف به من افحام الى العقول الأخرى • ولكن ، هل ينبغى أن نفعل ذلك بالاهابة فى المقام الأول بالميول العاطفية ، أو بالحاجات العملية ، أو بالتجربة الدينية ،

او بالمبادىء الميتافيزيقية ؟ واصحاب مذهب التناهي يعترفون بالجانب الاجتماعي من دراسة الله ، أعني بالمسئولية التي يحملها الفرد الألوهي المفكر نحو اخوانه من البشر ، ولاسيما أن معظم المعتنقين لهذا المذهب يطلبون أن يكون الاله ، شخصيا ، خيرا ، ومهتما بعلاقات الانسان الشخصية معه • ويرى وليم جيمس أن هناك مشكلة خاصة ينطوي عليها ربط الاستدلالات الفلسفية بوسائلنا العادية للوصول الى الايمان بالله • ونحن نتناول هذه المشكلة عادة على أنها مسألة أخلاقية أكثر منها مسألة نظرية خالصة • وفي مقارنتنا بين القيم الأخلاقية ، « لا ينبغي أن نستشير العلم ، بل علينا أن نستشير ما أسماه بسكال قلبنا »(٤٠) • وعلى هذا ، قد يكون من المستحسن بصدد هذه القضية ، أن نفحص خطا من المفكرين المحدثين الذين دارت آراؤهم عن الله حول تجاوب الفرد ووسائل الافصاح عن هذا التجاوب •

الفصل العاشر

سبيل القلب الى الله

يستهدف هذا الفصل ابراز ما أسهم به ثلاثة رجال هم : بسكال ، وكيركجورد ، ونيومان ، فهؤلاء وان كانوا لا ينتمون الى التيار الرئيسى للفلسفة الحديثة ، الا أنهم قد أثروا فى مجراه من نقطة التماس تأثيرا ملحوظا·وليس فيهم فيلسوف واحد يستحق هذا اللقب على سبيل الاحتراف أو الاقتصار على الفلسفة ، ومع ذلك فقد عالج كل منهم موضوعات فلسفية عامة تتصل اتصالا مباشرا بدراسة الله · أما بسكال فيخوض هذه المناقشة مزودا بجهاز العالم المتمرس ، ويدخلها كيركجورد مسلحا بمواهب الأديب الصناع ، ويقتحمها نيومان بخلفية رجل اللاهوت · وعلى الرغم من هذا التفاوت الواسع بينهم ، فى التدريب العقلى والوسط التاريخى ، فانه من الممكن تصنيفهم معا بوصفهم مفكرين دينيين شخصيين ، يرون أن مشكلة الله تدور حول علاقة العقل الفردى بالاله الشخصى · وبهذا المعنى ، يمثلون امتدادا للتراث الأغسطينى فى العالم الحديث ·

ويعبر كل مفكر من هؤلاء الثلاثة عن ارتباطه باتخاذ موقف نقدى من لحظة رئيسية فى البحث الفلسفى الحديث عن الله · فبسكال يضع نصب عينية دائما الحالة العقلية التى كان عليها المفكر الحر فى القرن السابع عشر ، ذلك المفكر الذى أحس بصدمة النقد المتشكك ، ولم يقتنع فى الوقت نفسه بالبناء الديكارتى لمذهب الألوهية · أما تحليل كيركجورد النقدى فقد أثاره اخضاع هيجل للاله وللفرد الانسانى لمذهب الفكر المطلق · وفى حالة نيومان ، تقدمت بالتحدى القوى المتبقية من عقلانية عصر التنوير ، والاتجاهات الجديدة للنزعة الطبيعية العلمية فى القرن التاسع عشر ·

وحين ننظر الى هذه الجهود مجتمعة ، نستطيع أن نلحظ بينهـا نموذجا مشتركا • فثمة انتقال ملحوظ من الطبيعة الى الانسان ، انتقال يقدم لنا نقطة الانطلاق الرئيسية في البحث عن الله • ويرجع هذا الانتقال من التركيز على نقطة انطلاق لاشخصية الى التركيز على نقطة انطلاق شخصية الى عدة عوامل • فهؤلاء المفكرون الثلاثة مقتنعون بأن التناول المنهجي العادي يتجاهل مشكلة تصديق العقل الفردى ، وفي هـذه النقطـة بالذات يلتقي البحث الفلسفي عن الله باختباره الحاسم ، ويجني ثمرته الحقة . ومن ثم فانهم يرعون انتباها خاصا لتفسير الموقف الانساني ، وللمعطيات الوجودية ذات الدلالة الخاصة لاعتراف الانسان بالله • وهم أرهف احساسا عن المستوى العادى ـ بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردى ، ولاسيما بتأثير العادة والعواطف والارادة في فعل التصديق العقلي بالله • ومن هنا كان اصرارهم على الحاجة الى التأثير في القلب ، وكذلك على العقل ، اذا كان لابد لمذهب الألوهية أن يكون عقيدة حقيقية فعالة • واهتمامهم المتعاطف منصب على الفرد العادى الذى غالبا ما تهمل مشكلاته في المؤلفات الفلسفية المتخصصة • وثمه سبب آخر لتركيزهم على الموقف الانساني والعوامل الشخصية هو هدفهم المشترك من الوصول الى الله بوصفه الحقيقة الخيرة العادلة الشخصية التي تؤلف الحد النهائي للتناول الديني • وانه لاله الارتباط الديني الشخصي ذلك الذى يسعون الى جعله في علاقة مع الانسان ، ومع حركة العقل والقلب مجتمعين•

وبسكال وكيركجورد ونيومان ، مفكرون مسيحيون ، ومدافعون عن الدين المسيحي ، يحافظون على ايمانهم الديني متصلا اتصالا وثيقا ببحوثهم الفلسفية جميعا • غير أن هذا التأثير لا يضمن اتفاقهم المشترك على القضايا الرئيسية بصورة تلقائية ، وذلك لأن آراءهم عن المسيحية لا تتفق من كل الوجوه • ومع أنهم يسلمون جميعا بالتجسد بمعناه الأرثوذكسى ، الا أنهم لا يتخذون نفس الموقف من العلاقة بين الايمان والعقل • وتتحدد مفهومات كل منهم عن العقل ـ في شطر منها ـ بالمناخ الفلسفي الخاص الذى عاش فيه كل منهم• كما تقوم اختلافاتهم أيضا على أسس لاهوتية ، ويمكن أن تكون تذكيرا بأن اعتناق الايمان المسيحي قد يسمح بتفاوت واسع بين الآراء بصدد ما يمكن اثباته عن الله وما لا يمكن اثباته بالوسائل الفلسفية •

والغالبية العظمى من الفلاسفة المحدثين اما أنهم احتذوا حذو بروتو

وبيكون وديكارت فى فرضهم حجرا صحيا حول الايمان المسيحى ، وعزله رسميا عن أى مذهب فلسفى فى الألوهية ، واما أنهم ارتضوا توحيد هيجل الديالكتيكى بين المسيحية ومرحلة معينة من التدليل الفلسفى عن الله • بيد أن المفكرين الذين نتعرض لهم الآن قد تحدوا الاختيار بين هذا الموقفوذاك تحديا شديدا ، وأوضحوا بدلا من ذلك الطرائق المتعددة لارتباط موقف الفرد الدينى واللاهوتى من تقويمه للسبل الفلسفية المتباينة المؤدية الى الله، أو الى الابتعاد عنه •

كما نشير أيضا اشارة عابرة ــ فى هذا الفصل ــ الى المواقف الوجودية من الله ، فثمة انقسام حاد هاهنا بين الأشكال الملحدة والمؤمنة من الوجودية• وأيا كان الأمر ، فانها جميعا تضع مشكلة الله على نحو يؤكد دلالتها للفرد وحريته وعلاقاته العينية بالعالم وبالمجتمع الأخلاقى الانسانى • وبهذا تعد الوجودية ملتقى للطرق ، اذ تحمل مذهب الوهية القلب على الاتصال ، وعلى تبادل الحوار ، مع الاتجاهات التى تؤدى الى الالحاد فى العالم المعاصر •

١ ــ بسكال والاله المحتجب

طائفة من العقبات الكئود تحول دون تكوين تقدير عادل لعقلية بليز بسكال (١٦٢٣ ــ ١٦٦٢) • ففى سن التاسعة والثلاثين كان قد وضع مجموعة كبيرة من البحوث عن مشكلات رياضية وفيزيائية ، وعن النزاع اللاهوتى ، وعن المسائل الفلسفية ــ الدينية • وهو لم يعرض آراءه فى هذا الميدان الأخير عرضا منهجيا قط ، بل نشرها فى عدد من المقالات التى تدور حول موضوعات علمية ، وفى مراسلات واسعة النطاق ، وفى مجموعة من الشذرات تحت عنوان « خواطر » • وقد قام ناشرون متعاقبون باعادة تنظيم هذا العمل الذى لم يتم ، محاولين ايجاد اطار منظم يجمع هذه « الخواطر » بعضها الى البعض الآخر • ولم ينجح الباحثون فى تحديد خطة بسكالالعامة الا فى الربع الماضى من هذا القرن ، غير أن أشد التنقيحات أمانة قد ظلت مجرد تقريبات لنظامه المفصل (١) • ومهما يكن من أمر ، فان تلك المواد لم تتلق قط من مؤلفها تلك المراجعة الأخيرة التى تضمن لنا النفاذ النهائى الى وجهة نظره الناضجة •

ومن الواضح ــ على الأقل ــ أن معظم تلك الشذرات قد قصد منها أن تكون « دفاعا عن المسيحية » موجها الى المتحررين الفرنسيين الذين كان بسكال على صلة وثيقة بهم دائما • ومع ذلك فانه لم يتخذ قرارا نهائيا فيما

يتعلق بالقالب الأدبي الذى ينبغي استخدامه ، وانما أخذ يجرب القوالب المختلفة من رسائل ، وأحاديث ، ومحاورات ، وحكم مأثورة • وكثير من الفقرات التى أخذت فيما مضى على أنهـا تعبيرات مباشرة عن رأيه ، ينظر اليها الآن على أنها ارتيادات — من الداخل — لمواقف أصدقائه من الشكاك والرواقيين والمتحررين • ومن العقبات الأخرى الحائلة دون تفسير ثابتلفكره ذلك الطابع المراوغ لموقفه اللاهوتي • فمسألة تسليمه للكنيسة الكاثوليكية وهو على فراش الموت لا يتفق في شيء مع التزامه الشديدباللاهوت الجانسيني Jansenist خلال أعوامه النشطة • ويبدو أن نزعته الجانسينية كانت في بعض الأحيان أشد صرامة من نزعة زعماء «اور — روايال»:«آرنو»و«نيكول»، ولكنه كان يجنح سرا في مناسبات أخرى الى الكاثوليكية ، وينتقد المتمسكين بالجانسينية • وكان من العسير على أى انسان أن يضع حدودا فاصلة — في أثناء حياته — بين المسائل اللاهوتية الرئيسية ، وهذا الغموض الأساسي قد أثر في كثير من ملاحظاته عن معرفتنا بالله •

وعلى الرغم من قيام هذه الصعوبات ، يمكننا أن نؤكد الملامح الرئيسية لتناول بسكال للاله في شيء من الاطمئنان • وبسكال هو نفسه الذى وضع المبدأ التفسيري القائل بأن النظام الصحيح هو أن تدخل في المناقشة كل الانحرافات الطبيعية التى قد تمليها مصالح الأفراد الجزئيين ، وأن نضع نصب أعيننا في الوقت نفسه الهدف الأخير من البحث كله • ولقد كان الأفراد الذين وجه اليهم «الدفاع» مفكرين أحرارا —كصديقيه : ميريه Méré وميتون Miton— وأعضاء أذكياء في المجتمع الباريسي ، ولكنهم لا يعبأون بالدين • وكان غرضه الكامن وراء المناقشة هو اجتذابهم الى حظيرة الدين المسيحي (٢) • وكانت «خواطره» جميعا متشبعة بنظرة أولئك الذين يتحدث اليهم ، وبالرغبة في تحويل عقولهم وقلوبهم الى المسيحية في نهاية المطاف• وكان مقتنعا أيضا بأن من الواجب انتزاع العقول اللامبالية من ركودها فيما يتعلق بالقضايا النهائية ، ومن ثم ، فقد انتهج استراتيجية محددة في عرض آرائه عرضا متطرفا يحفل بالمفارقات • وهذه الظروف جميعا قد أثرت في مضمون أفكاره وصورتها ، ولهذا ينبغي أن نتذكرها دائما في تحديد مقصد أفكاره وقيمتها بالنسبة الينا •

ثمة موضوعات رئيسية ثلاثة في معالجة بسكال للاله • يتألف الموضوع الأول من دراسة مركزة للأدلة على وجـود الله الشائعة في القرن الســابع عشر • ويبين بسكال ما تنطوى عليه منقصور ، وبهذا يمهد الطريقلموضوعه الثانى وهو تحليل لعظمة الانسان وشقائه ، وكذلك عجز الفلسفاتالمختلفة عن تفسير هذه الثنائية ، وأخيرا ، يعرض حجة «الرهان» المزعومة ، وبهذا يحمل قراءه الى نقطة الاعتقاد الفعلى فى الرسالة المسيحية • ويرى بسكال – فى تقديمه لهدفه العملى – أن احترام الترتيب الصحيح لهذه القضايا ، لا يقل أهمية عن الترتيب الذى وضعه ديكارت فى بناء منزله الخاص بالحكمة الانسانية •

(١) وادلة وجود الله التى ينتقدها بسكال مستمدة أساسا من الفلسفة الديكارتية ومن المراجع المتـداولة فى الدفاع عن الدين المسيحى • وهنــاك ثلاث قضايا تلخص موقفه من مثل هذه الأدلة :

« الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن نطاق العقل الانسانيبحيث لا يستطيع ادراكها •• وحتى لو أنها كانت نافعة للبعض ، فلن يكون ذلك النفع الا خلال لحظة البرهان فحسب ، ولن تمضى ساعة حتى يخشى الناس أن يكونوا قد وقعوا فى الخطأ ••• واله المسيحيين ليس هو الاله الذى خلق الحقائقالرياضية ونظام العناصر فحسب، فهذا هو اله الوثنيينوالأبيقوريين• والباحثون عن الله بمعزل عن السيد المسيح ، والذين لا يتجاوزن الطبيعة ، اما أن يخفقوا فى العثور عـلى نور كاف ، أو أن يتوصلوا الى العثور على وسيلة لمعرفة الله وخدمته دون وسيط ، وهكذا يقعون اما فى الالحاد أو فى المـذهب التأليهى deism . وهمـا أمران تستنكرهما المسيحية على حـد سواء » (٣) •

أما فيما يتعلقبحجج ديكارت والاسكلائيينالميتافيزيقية ، فيلاحظبسكال أنه ليس فى الامكان متابعتها دون تدريب خاص ، ومن ثم ، فانها غريبة على طرائقنا العادية فى التدليل • وحتى حين تفهم ، فان قوتها البرهانية خليقة بأن تنزلق من قبضتنا حالما نكمل المسار المعقد جدا للتدليل ، بحيث تخفق فى اعطائنا اليقين المألوف عن وجود الله • ومثل هذه الأدلة تخفق فىالتجاوب مع الظروف الفعلية التى يكتسب فيها الرجال عادة معتقداتهم الدائمـة •

وبالتالى فانها غير مجدية من الناحية النفسية ، وخاصة فى مجال الدفاع العمل •

وفى القضية الثانية التى أوردناها، يقدم بسكال بعض الأسباب الموضوعية لرفضه متابعة النمط المألوف من الاستدلال • وكان أبوه قد قدمه فى أثناء صباه الى حلقة الأب مرسين الذى كان يستخلص الحجج الألوهية من الحقائق الرياضية والظواهر الطبيعية ، واحس بسكال بميل معين نحو الاستدلالات الأغسطينية واستدلالات الأب مرسين المستمدة من الحقائق الثابتة فى الرياضة على عقل باق أبدى، ولكنه لم يستخدم هذه الاستدلالات استخداما شخصيا، اذ كان يبدو أنها لا تؤدى الا الى رياضى الهى ، أو ربما الى محاسب كونى ، يتصف باللاشخصية وعدم التجاوب كالآلة الحاسبة التى اخترعها بسكال نفسه • وكان له اعتراض مماثل على الاستدلال الفزيائى الذى استدل به جاسندى والأبيقوريون الجدد على الله بوصفه منظم العناصر •وقد يصل المفكر الحر حين يبدأ من تركيب الأشياء المادية الى الله بوصفه منظما للكون ، ولكنه لن يصل بالضرورة اليه بوصفه اله الحب الخالق اللامتناهى ، وهذا هو الحد الصحيح للعلاقة الدينية • فالأدلة القائمة على فلسفة الطبيعة لا تؤدى مباشرة الى الاله الحى بوصفه الحقيقة الشخصية الموجودة ، وانما الى محرك ضرورى• وخشى بسكال أن يقتنع أصدقاؤه المفكرون الأحرار بمحرك لاشخصى ، وبذلك يرفضون اتخاذ الخطوة الاضافية الى الاله الشخصى المتعالى ، اله العبادة الدينية • وينبثق التضاد الشهير الذى وضعه بين اله الفلاسفة والمدرسيين وبين اله ابراهيم واسحق ويعقوب من ادراكه لما فى الأدلة القائمة على وصف فزيائى للطبيعة من نقص ، وكذلك من تطلعه الى طريق الى الله يؤدى الى حقيقة وجوده الشخصى المتعالى •

ويرى بسكال أن كثيرا من الحجج الفزيائية تعانى من قصور اضافى فى حالة ما اذا لم يكن المفكر الحر مجرد شخص غير مكترث ، بل ملحدا مقتنعا بالحادة ، ومدربا تدريبا علميا • اذ يستطيع العقل العدوانى أن يلمس فى يسر الأساس الاستقرائى الضعيف لاجابة قائمة على نفور الطبيعة من الخلاء مثلا ، أو على رغبتها فى تحقيق نظام خارجى للأشياء • وكانت التجارب التى أجراها بسكال على ضغط الهواء قد جعلته يستريب فى أية لغة تعبر

عن حيوية المادة ، وتعزو الى الطبيعـة صـفات مشـابهة لانفعالات النفـور والرغبة (٤) • ولم يكن ممن يلجأون مثل ليبنتس ـ على نحو مجرد ـ الى الملاء ، أو الى سلسلة الوجود العظمى، أو يستبعد ما أسماه سر توماس براون Sir Thomas Browne التقسيمات الفارغة ، وعجائب الطبيعة التى قد تملؤها • كما أقنعته تجربته مع العقل الملحد بأن البينة القائمة على التصميم design ليست جلية جلاء تاما لكل انسان • وقد تشهد حركات الكواكب والطيور فى الهواء على ذكاء الاله وعنايته في نظر انسان يؤمن فعلا بوجوده، ولكنها عاجزة في حد ذاتها عن ازالة الانكار الأساسى لوجود الله • وفضلا عن ذلك ، فان ما يجعل الملحد « متصلبا » فى الحاده ليس ضعف الشواهد الموجودة فى العالم المنظور ، بل قرارا اتخذته الارادة والعواطف • والعيب الرئيسى فى مذهب للألوهية مبنى على الاعتبـارات الرياضية والفزيائيـة وحدها ، هو أنه لا يلتفت الى المشكلات والدوافع الانسانية التى تشكل فى نهاية الأمر موقف الانسان من الله •

ونقد بسكال ـ حتى هذه النقطة ـ فلسفى ونفسى فى أساسه ، ولكن هناك أيضا تيارا لاهوتيا تحتانيا فى انتقاداته • ولكي نقدر تعاليمه المعقدة الفريدة نوعا ما حق التقدير ، علينا أن نلاحظ أولا تسليمه الأساسى « باننا نستطيع حقا أن نعرف الله دون أن نعرف شقاءنا ••• فحجاب الطبيعة الذى يحجب الاله قد نفذ منه كثير من الكفرة الذين تعرفوا على اله غير منظور ـ كما يقول القديس بولس ـ من خـلال الطبيعة المنظورة » (٥) • وبسكال لا يدرك الامكانية الباطنة لمعرفة طبيعية بالاله ، أو تحققها الفعلى عند أولئك الذين لا يؤمنون بالمسيحية • ولكنه فى تجنبـه لنزعة ايمانيـة صـارمة ، لا يستخدم قط هو نفسه الأدلة الميتافيزيقية ، كما لا يحلل بالتفصيل كيفية الحصول على معرفة طبيعية بالله • ونادرا ما يذكر هذه المعرفة دون أن يضيف كلمة تحذير من الأخطار الأخلاقية والدينية المصاحبة • وبدلا من استحسان مثل هذه المعرفة لأنها تزودنا بأساس متين لحياة النعمة الالهيـة ، يتناولها دائما بوصفها عقبة فى سبيل تلقى الايمان •

وثمة اعتباران رئيسيان يدفعان الى ما يمكن أن يسمى ـ دون مجانبـة للحق ـ بنفور بسكال من مذهب الألوهية الطبيعى• الاعتبار الأول : انشغاله بالدفاع عن الدين ، وهو ما يمنعه عن تقدير المعرفة النظرية عن الله بوصفها

خيرا عقليا في حد ذاته • وهو وان كان لا ينكر وجود مثل هذه المعرفة ، الا أنه لا يرى ما تنطوى عليه من قيمة بوصفها كمالا من كمالات الانسان • فهو يترجمها على الفور الى موقف عملى ، موحدا بينها وبين موقف أولئك المفكرين الأحرار الذين يقبلون الله والأخلاقية الطبيعية ، ولكنهم لا يسلمون بالوحى المسيحى • ومذهب الألوهية الطبيعى ــ من منظوره العملى البحت ــ ما هو الا بديل تأليهى عن الايمان المسيحى وحياة الفضائل الفائقة على الطبيعة • ومن ثم فانه يفضى الى أصدقائه من المفكرين الأحرار ــ على سبيل استخدام الصدمة ــ بأن المسيحيين يستبشعون المذهب التأليهى استبشاعا يكاد يجعله مساويا للالحاد • ومن الأمور الدالة ، أنه يستخدم كلمة « يكاد » ، ولكن يرفض استخلاص كل ما فيها من المعنى •

والاعتبار الثانى لنفوره سبب لاهوتى خاص : ذلك السبب هو النظرية الجانسينية عن الفساد الباطنى للطبيعة الانسانية عقب الخطيئة الأصلية والتعارض المترتب على ذلك بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية التى يقوم بها العقل والارادة (٦)• ولم يكن بسكال ملتزما التزاما تاما بهذه النظرية، ولكنها أدت به الى الحكم على معرفتنا بالله فى حدود ما اذا كانت تفضى ، أو لا تفضى الى حب لله فائق على الطبيعة • ذلك أن سقطة الانسان لم تحطم قدرته على حب الله ، ولكنها انتزعت حبه الفعلى لله ، وحولت كل عمليات الحب الى الذات على هيئة عبادة وثنية • وارتبط الغرور بكل انجازات الانسان الساقط ــ كما لاحظ كالفن وجانسن أيضا ــ دون استثناء معرفته بالله • فهذه المعرفة الأخيرة لا تقوده الا الى الاعجاب بجرأته العقلية ونسيان خطيئته وحاجته الى التكفير • وهكذا يستنتج بسكال على نحو أولى a priori أن مذهب الألوهية الطبيعى يتمخض دائما عن وثنية يركبها الغرور ، ويسد الطريق دون المسيحية •

ونتيجة لهذا الاستدلال اللاهوتى المجرد ، يدمج بسكال الآن مسألتى معرفة الله ، ومعرفته بطريقة مستقيمة أخلاقيا ، ودينية خلاصية • وهذا واضح فى ملاحظته القائلة « باننا لا نستطيع أن نعرف الله حقا الا اذا عرفنا خطيئتنا •• وبدون الوسيط الضرورى (الذى هو المسيح) الذى بشر به والذى جاء ، يستحيل اثبات الله » (٧) • نحن « نعرف الله حقا » حين نكتسب معرفة جديرة بالمسيح بوصفه فادينا من الخطيئة ــ وهذا نمط

من المعرفة أدرك القديس اغسطين أنه لا يأتي من الاحســـــان والمحبة الفائقة على الطبيعة • وبسكال لا يقيس مذهب الألوهية هنا بأى معيار طبيعى ميتافيزيقى ، بل بمعيار الايمان المسيحى والمحبة المسيحية • وربما كان هذا هو السبب الذى جعل نقده لديكارت على أساس أنه لا يطلب الله الا لكى يعطى الدفعة الأولى للنسق الميكانيكى ــ نقدا ساخرا مريرا ، وان أوقعه فى الخطأ ، ذلك أن الحاجة العميقة المستمرة الى الله فى الفلسفة الديكارتية عن الطبيعة تفوت فطنة بسكال ، والنزعة الوظيفية التى تشغله ليست هى فهم الطبيعة، وانما حث الانسان على حياة النعمة • وهكذا تنزلق كل من وظيفية ديكارت الفلسفية ووظيفية بسكال اللاهوتية احداهما الى جوار الأخرى دون أن يتصلا اتصالا سليما ، ودون حل مشكلة تطوير مذهب فلسفى للألوهية لمجرد أن يكون لكل منهما معيار لمعرفة دقيقة عن الله •

ومع ذلك ، فثمة موضوع متواتر فى بسكال يمدنا باجابة غير مباشرة: على الأقل على مذهب الألوهية الوظيفى عند العقلانيين المعاصرين ، وعلى مذهب الشك • فهو يستشهد باستمرار بعبارة العهد القديم « حقا ، أنت اله محتجب، يا اله اسرائيل المخلص » (٨) فالله لا يتجلى لنا فى الطبيعة والحياة الانسانية تجليا تاما ، كما أنه لا يتركنا فى ظلام تام عن حقيقته • والحضرة الالهية ليست ظاهرة ظهورا يكفى لاستخدام الاله بوصفه مبدا استنباطيا فى نظرة عقلانية عن الطبيعة ، او لتأييد الحجج اليسيرة القائمة على التصميم فى الطبيعة • ومع ذلك ، ليس غياب الله تاما بما يكفى لتبرير الانكار الالحادى ، أو التعليق الشكى للحكم فيما يتعلق بحقيقته • وما نواجهه ليس غيابا تاما أو حضورا ظاهرا ، بل هو حضور اله محتجب •

وبدلا من تحليل هذا الموقف تحليلا ميتافيزيقيا ، واقتراح نوع الاستدلال الفلسفى الذى يمكن أن نقيم عليه شيئا عن هذا الاله المحتجب ــ كما فعل القديس توما الاكوينى ــ بدلا من أن يفعل بسكال ذلك ، يلجأ الى تفسير أخلاقى دينى فحسب ، فيلاحظ أن «الكياروسكورو» (فن التظليل) (*) ليس منتصف ليل نيأس فيه تمام اليأس من العثور على الله ، لأننا قد نتوقف فى هذه الحالة أيضا عن البحث عن وسيط • ومع ذلك ، ليس وجود الله واضحا وفى متناول

(*) أو فن اظهار الضوء معتما ، والعتمة مضيئة •

قوانا الطبيعية بحيث يصبح الايمان والمحبة أمرين لا لزوم لهما • فالاله يحتجب عنا ـ من وجهة النظر اللاهوتية ـ فى حالة شقائنا ، الناجم عن الخطيئة ، وهو يتجلى لنا فى حالة عظمتنا ، أو فى حياة النعمة ، لأن طبيعتنا الأصلية ليست غير جديرة بالاتحاد معه عن طريق فعل الفداء الذى قام به السيد المسيح • وهكذا يناظر العلاقة الديالكتيكية بين حضور الله وغيابه توتر ديالكتيكى داخل الانسان بين شقائه وعظمته •

(٢) ولعل اشهر جزء فى فكر بسكال هو ذلك الجزء الذى يصف فيه « وضع الانسان الفعلى » ، فهو يقدم ما يمكن أن نسميه اليوم تفسيرا وجوديا للموقف الانسانى ، ولكنه لا يؤلف انثروبولوجيا فلسفية كفاية فى ذاتها ، اذ تظل دراسته للانسان داخل سياق الدفاع عن الدين ، كما أنها تستهدف توجيه الفرد نحو الله • وقصارى القول ، أن هدفه هو ان يبين أن الانسان بلا اله يكون مفارقة تعسة لا تحتمل بالنسبة لنفسه ، وأنه لا يكون سعيدا منعما إلا فى الاتحاد الدينى بالله •

وفى لقاء درامى مع الأب دى ساسى المشرف الروحى على دير بور ـ رويال ـ يبرر بسكال مطالعاته الفلسفية على أساس أنها تلقى ضوءا على محنة الانسان فى العالم ، وبالتالى تمهد عقله للمسيحية (٩) • وهو يقبل بوصفه دارسا أمينا لمونتانى التقسيم القديم للمدارس الفلسفية جميعا الى دجماطية وشكاكة • فالفريق الأول يتمسك فى اصرار بمعتقدات فطرتنا السليمة عن العالم الحسى ، وادراكنا للأفكار الرياضية الأولية ؛ على حين يذهب الشكاك الى أننا نجهل أصل هذه المعتقدات ، ومن ثم لا نملك يقينا عن حقيقتها • وهم يلمحون الى أن الحياة قد تكون حلما متسقا ، ولكنه حلم يمنعنا من التمييز بين الوجود والوهم • ويشير بسكال الى أن الانسان مشدود ـ بلا أمل ـ بين هذين الطرفين ، فهو لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته ، ولكنه لا يستطيع الاستسلام كلية للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية • بل حتى فى المسائل الحميمة كالخلود الانسانى ، والخير الأسمى ، والعلاقة بين الروح والجسد ، لا وجود لأى اتفاق بين المدارس الفلسفية •

ويصف بسكال الانسان بأنه قد ألقي به في خضم بحر رهيب ، فهو يشعر بأنه لا وجود لشيء ثابت ، وأن كل شيء يتسرب من قبضته ، وأن اليقين الوحيد هو تلك الهوة من عدم اليقين الفاغرة تحت قدميه (١٠) • ويشعر الانسان الواقع بين لانهائية العدم ولانهائية الوجود بأنه لايتناسب ـ بشكل مخيف ـ مع الكون ، وأنه عاجز عن تأكيد معنى الوجود عجزا لا معنى له • ومع ذلك ، ما زلنا قادرين وسط هذه الحياة المحيرة ، من تشييد نظرة نبيلة عن الوجود الانساني • ويطمئن ابيكتيت والرواقيون الانسان بأن له طبيعة نبيلة ، بل طبيعة الهية ، وبأن عليه واجبات نحو غيره من الناس ونحو الله ، وأن مصيره هو الاتحاد بالعنصر الالهي في الطبيعة •

فما الغرض الذى تخدمه هذه المطالعات المتباينة عن الوجود الانساني في تطور « دفاع » بسكال عن الدين ؟ قد يتوقع منه المرء أن يستخدم بينة ما تتسم به من عرضية ونقص كحجة على وجود الله • والواقع ، أنه يذكر الاستدلال الديكارتي الذى ينتقل من هشاشة العقل الانساني الى الكائن الأبدي الواجب الوجود • غير أن بسكال يفشل مرة أخرى في اعتناق هذا الرأى على أنه رأيه الخاص ، وفي أن يجعله حجر الزاوية في نظرته ، وذلك لأنه يرى المذهب التاليهي عرض كل تدليل عقلي على الله • ويصر ـ عوضا عن ذلك ـ على أن يأخذ النظرتين : الشكاكة والرواقية معا ، حتى ينشأ عنهما توتر ديالكتيكي • وعلى هذا ، لا تكون النتيجة اثبات وجود الله ؛ بل بيـان ما تنطوى عليه جميع المحاولات الفلسـفية لحل سر الانسـان من قصور ، وبالتالى توجيه الانتباه الى الوحي المسيحي •

وتضم كل من الرواقية والبيرونية (مذهب الشك) شيئا من الحقيقة عن الانسان ، بيد أنه لا وجود لفلسفة تجمع نتائجهما في رؤية موحدة • فما تراه الرواقية هو عظمة الانسان ـ كما كان في حالته الأصلية ، وكما هو الآن ، في تطلعاته النبيلة على الأقل • ونحن في حاجة الى الروح الرواقية لكي ننصرف عن انشغالنا بالعالم الخارجي ، ولتذكيرنا بما ينبغي أن تقودنا اليه أفعالنا • بيد أننا لا غنى لنا عن الروح الشكاكة ، وذلك لأنها تحذير واقعي عن حالة الانسان الساقط الفعلية ، وعن حدود قواه الفطرية • فاذا أخذنا الانسان في جملته ، لم نجده وضاعة غير مشوبة ، أو عظمة غير مشوبة ،

فطبيعته طبيعة مزدوجة ، تأخذ من هذا ومن ذاك بنصيب . وبسكال يتفوق على كل من مونتانى وشكسبير فى تعجباته الدرامية من هذا الازدواج الانسانى .. الانسان أعجوبة من عجائب الكون ، وهو أيضا تناقض ، انه مجد العالم ونفايته ، وهو الحكم الذى يشمل حكمه كل شىء ، والدودة فى الوقت نفسه .

وليس بسكال فى وصفه للمأساة الانسانية ذلك « المحتوى الأسمى للبشر » كما وصفه فولتير . فهو على وعى بالثغرات العميقة فى الطبيعة الانسانية ، ولكنه يستبقى طرفى التضاد ، ولا يزال غرضه هو الدفاع عن الدين واثبات أن الفلاسفة لا يملكون مخرجا للتغلب على الصدام الهدام بين اليقين والشك ، وبين العظمة والضعة . ولهذا يتجه بنظره الى الايمان المسيحى وحده بحثا عن توليف بين العوامل المتعارضة فى طبيعتنا المعقدة ، توليف يتجنب غرور الحكم ، ويأس الدودة .

« حقيقة الانجيل هى التى توفق بين هذه المتناقضات فى براعة الهية حقا ، ففى توحيدها بين كل ما هو صادق ، واستبعادها لكل ما هو باطل ، تجعل منها حكمة سماوية حقيقية يتم فيها التوفيق بين الأضداد التى كانت متنافرة فى المذاهب الانسانية ، والسبب فى ذلك أن حكماء هذا العالم يضعون هذه الأضداد فى كيان واحد ، فبعضهم يعزو العظمة الى الطبيعة الانسانية ، وبعضهم الآخر يصف بالضعف هذه الطبيعة الانسانية نفسها . غير أن هذا محال . أما الايمان ، فانه يعلمنا — من جهة أخرى — أن نعزوهما الى كيانين مختلفين : فكل ما هو ضعيف ينتمى الى الطبيعة الانسانية ، وكل ما هو قوى مستمد من النعمة . وهذا هو الاتحاد المذهل الجديد الذى كان الله وحده قادرا على تعليمه ، وهو وحده الذى يستطيع تحقيقه » (١١) .

هذه ذروة الوصف البسكالى للانسان ؛ اذ تحتوى على تعاليم المذهب الجانسينى اللاهوتية عن حالة الانسان الساقطة ، ونظام النعمة . فنحن لا نستطيع أن نفهم ما فى الطبيعة الانسانية من مفارقة ، كما لا نستطيع أن نستبدل بذلك التضاد المهلك للذات اعادة بناء ايجابية للواقع الانسانى — الا على ضوء هذه النسخة من نظرية الخطيئة الأصلية والفداء .

وجدير بالذكر ، انه كما يستهين بسكال بمذهب الألوهية الفلسفى

فى مناقشته لأدلة وجود الله ، فكذلك يستهين ها هنا بكل ضروب النزعة الانسانية الفلسفية • وخوفه من مذهب التاليه deism لا يدفعه الى الاستخفاف بمذهب الألوهية الفلسفى فحسب ، بل الى اســتبعاد اية فلسـفة مرضيه عن الانسان • وهو على أتم استعداد لقبول تصنيف مونتانى للفلسفات الى فلسفات دجماطية وشكية — على أنه تصنيف نهائى ، دون البحث عن امكانيات فلسفية جديدة • وهو يسرف فى تبسيط مشكلة وصف الطبيعة الانسانية بنعوت متباينة ، ويرى المتناقضات حين لا يعدو الأمر مجرد وصف سمات الانسان المعقدة وميوله • وفى محاولته لصياغة مشكلة الانسان على أنها مجرد صدام بين النظريتين : المتعجرفة والقانطة يعطى المشكلة تفسيرا اخلاقيا — دينيا فحسب ، وبالتالى يتجاهل الجذور المعرفية والميتافيزيقية لهذه التقويمات المتباينة •

ورفض بسكال للبقاء طويلا على المستوى النظرى للأنثروبولوجيا الفلسفية ناشىء عن تأثير النظرية الجانسينية فى التعارض بين الانسان الفاسد والنعمة. فهذه النظرية هى التى تسم طبيعتنا فى الحالة الراهنة بالضعف والفساد ، وتعزو كل ما هو صحيح وسليم الى مجال ما فوق الطبيعة . وعلى هذا المفهوم، ما زالت هناك منطقة واسعة لممارسة العقل فى خدمة الايمان ، ولكن على شرط التزام العقل بالتواضع فى نشاطه الطبيعى والفلسفى • وبسكال لا يفرق تفرقة كافية بين ما تتسم به قوانا الطبيعية العارفة من محدودية ، وبين ما تتصف به من فساد ؛ اذ تتضمن أمثلته فى أغلب الأحيان قدرتنا على معرفة بعض جوانب الوجود ، على نحو ناقص ، ولكنه موثوق فيه تماما • فالانسان او « العود المفـكر » — ليس ضعفا مطلقا فى وجوده الطبيعى ، لأن الفـكر والفعل الحر هما الجذور الطبيعية لقوته التى لا ترتوى وعظمته • ومن سوء الحظ أن تعبير بسكال عن النظرية الجانسينية فى الايمان والعقل قد أخذت — من فولتير ودولباك الى ماركس ونيتشه — على أنها الموقف المسيحى النموذجى من الطبيعة الانسانية •

(٢) تحتاج «حجة الرهان» الى تحليل منفصل ، نظرا لما فيها من تعقيد ، ونتيجة لضروب سوء الفهم الناجمة عنها • ولم يضع بسـكال نفســه هذا العنوان لفكرته ، ولكنه وضع على رأسها هذه العبارة «العدم اللامتناهى» (٩٢)،

قاصدا بذلك موقف الانسان بين هويتين • وفي قسمين لاحقين ، يشير الى هذه المقطوعة على انها « عدم القابلية للفهم » و « الأدلة بواسطة الآلة » • ووراء حجة الرهان تاريخ طويل يبدأ من آرنوبيوس Arnobius وينتهي بما يقرب من « دستة » من المدافعين عن الدين في القرن الذى عاش فيه بسكال ، وان كان معظمهم معنيا بخلود الروح الانسانية فحسب • غير أن ما يجعل مساهمة بسكال فريدة هو اجتماع أربعة عوامل يحددها سياق « الدفاع عن الدين » : جمهور النظارة ، والعمل التمهيدى ، والغرض الدقيق للحجة ، واستخدام نظرية رياضية فى حساب الاحتمال •

ولا يتوجه بسكال بالخطاب الى الناس كافة ، بل الى أولئك الذين يتمتعون بنفس العقلية التى يتمتع بها المفكرون الأحرار فى دائرته • وجمهوره لا يتألف ممن يدعوهم الملحدين المتشددين ، بل من رجال المجتمع ذوى العقول المتفتحة أصلا ، وان كانوا يتصفون باللامبالاة – من الناحية العملية – فيما يتعلق بتأكيد وجود الله ، واعتناق الدين المسيحى • والواقع أن علاقتهم ببسكال ليست علاقة جمهور سلبى بقدر ما هى علاقة جماعة من الأصدقاء تشارك فى المناقشة مشاركة ايجابية • وفضلا عن ذلك ، فانهم لا يأتون الى المراهنة بروح فاترة ، بل أعدوا بعناية فى الأجزاء الأولى من « الدفاع عن الدين » ، وذلك لكى يكون لهذه الحجة طابع جدى •

وتوقيت المناقشة حاسم ، لأن قوة الحجة بأكملها تتوقف على اقتراحها عند نقطة معينة من تسلسل الأفكار ، مثلها فى ذلك مثل الحديث الألوهى الذى أدلى به روسو على لسان « قس سافوا » . ولا يتصدى بسكال للموضوع الا بعد أن بين لأصحابه المتحررين أن الانسان خارقة من خوارق الكون ، وانه اتحاد غير مفهوم ولكنه حقيقى ، للامتناهى والعدم ، للعظمة والوضاعة • واقترح – فى شىء من الحذر – أن لغز الانسان يمكن أن يحل لو نظرنا اليه فى علاقته بالله وبالتعاليم المسيحية عن الخطيئة والنعمة • وهنا توزع المفكرون الأحرار نهائيا فى امكانية أنهم قد يستطيعون استخلاص شىء من المعنى لموقفنا المحال – من ذلك المنظور الألوهى والمسيحى • ومع ذلك فقد ترددوا فى الالتزام به ، لأنهم كانوا متأثرين – من ناحية – بتحذيرات بسكال المتكرره من أن الاله المقدس غامض غموض الانسان ، وبسبب احتراسهم

الفطرى من اتخاذ اية خطوات عملية حيثما وجدوا شيئا من الشك ـ من ناحية اخرى ٠

ونظرا لهذه الملابسات ، ينتهج بسكال أسلوبا جديدا ٠ فليس غرضه ان يحولهم الى الدين تحويلا مباشرا (فالله وحده هو الذى يمكن أن يمنحنا القدرة على الاعتقاد) ، أو أن يثبت وجود الله (لأن بسكال يشك فى قدرة البراهين النظرية على مواجهة الصعوبات العملية التى يشعر بها المتحررون) ٠ وانما هدفه هو أن يبين للمفكر الحر الذى أعد ذلك الاعداد الصبور ـ أن من المعقول المجازفة بالتصرف على أساس احتمال وجود الله ، وأن يشير كذلك الى طريق التغلب على العقبة الحقيقية التى تحول دون التصديق بالله ٠ ولم يكن بسكال حريصا على اثبات وجود الله ، بقدر حرصه على اثبات معقولية التصرف على أساس افتراض وجوده ، وعلى الاشارة الى أفضل طريقة عملية يفتح بها الانسان عقله وقلبه للاعتقاد الفعلى فى الله ٠

وصديقنا المفكر الحر ليس شكاكا صرفا ، ولكنه يعترف بأنه على شىء من المعرفة بالموضوعات الفزيائية والرياضية ٠ وهذه المعرفة تندرج تحت مفهوم بسكال الرحب للقلب الذى يقدم لنا الادراك الحسى الكافى بالعالم المادى ، والادراك الذهنى الكافى بالحقائق الرياضية ، والأولية الأخرى ، بحيث يمكننا تفنيد مذهب الشك ـ غير أن هذه المعرفة لا يمكن أن تمتد امتدادا يكفى لتزويدنا ببرهان رياضى على وجود الله ، مثل الدليل الديكارتى المأخوذ من فكرتنا عن اللامتناهى ٠ ويلاحظ بسكال ـ مبتدئا من افتراضات صديقه المسبقة ـ أننا نعرف وجود الأشياء المتناهية الممتدة وطبيعتها ؛ لأننا نحن أنفسنا متناهون وممتدون ٠ ونحن نعلم أن هناك لامتناهيا رياضيا ، دون أن نعرف طبيعته ، لأنه يشترك معنا فى الامتداد ، ولا يشترك فى الحدود ٠ ومن هذا الخط الفكرى ينتهى بسكال الى النتيجة التالية :

« نحن لا نعرف وجود الله ولا طبيعته ، لأنه لا يتصف بالامتداد ، وليس له حد ٠٠٠ ولو أن هناك الها ، فانه غير قابل للفهم ـ بصورة لامتناهية ؛ اذ لما لم تكن له أجزاء أو حدود ، فليست له علاقة بنا ٠ ومن ثم ، فاننا عاجزون عن معرفته ، أو معرفة ما اذا كان موجودا أم لا ٠ واذا كانت المسألة

على هذا النحو ، فمن يجرؤ على حل المشكلة ؟ لسنا نحن الذين لا تربطنا به أية علاقة » (١٣) .

ومع التسليم بالمثل الرياضى الأعلى للمعرفة الذى يعتنقه المفكر الحر ، فلا سبيل الى وضع الله والانسان فى علاقة معرفية دقيقة ، كما سبق أن أثبت ذلك نيقولا القوساوى ..

أما عند بسكال ، فليس المقصود من هذه الحجة أن تحل مسألة جميع الأدلة على وجود الله ، بل أن تصرف المفكر الحر عن توقيع أى برهان طبيعى فلسفى على وجود الله عن طريق النمط الرياضى الديكارتى للتدليل الذى يحترمه . ولكن ، على حين يود بسكال أن يوصى بأن الايمان هو الملجأ الوحيد لمثل هذا العقل ، ينتهى المفكر الحر نفسه الى أنه ربما كان من الأضمن البقاء دون التزام بشىء عن وجود الله . فلا مناص من ايجاد وسيلة لانتزاع العقل غير المكترث من هذا الملاذ الأخير .

وفى هذا الحوار ، يعبر المفكر الحر عن حياده بوصفه رفضا للرهان على وجود الله ، سواء تمخض عن ربح أو خسارة . والواقع أن ميريه Méré صديق بسكال كان مقامرا متحمسا ، وقد طلب من بسكال أن يبحث فى رياضيات ألعاب الحظ ، بفرض عملى بحت هو الربح فى المقامرة . وها هو ذا بسكال يخاطب من هم على شاكلة «ميريه» فى هذا العالم بلغتهم نفسها ، مقترحا أن الرهان على وجود مصدر لامتناه لسعادتنا هو الرهان الرابح ، وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يحكم فى هذه القضية ، وهو يدعوهم الى التزام عدم التناقض فى كل ما يتعلق بحياتهم العملية ، وبالتالى أن يتركوا نظرية الرهان تقرر سبيلهم بالنسبة الى الله ، وكذلك فى سائر الحالات الأخرى التى يكتنفها شىء من الشك العملى .

ويفحص بسكال الظروف التى تحيط بالرهان . فالعقل لا يستطيع أن يجيب بطريقة برهانية على السؤال ؛ والفرد الانسانى قد أبحر فعلا على خضم الوجود ، وعليه أن يفسر حياته تفسيرا ما ؛ وكل من الرهان على السعادة الزمنية وعدم احتمالات خسارة الحياة الابدية متناه ؛ والربح

نفسه عبارة عن امتلاك لامتناه للحياة الأبدية • ونحن لا نستطيع في الموقف الانساني ، أن نتجنب تأويل دلالة وجودنا الزمني بحيث يكون الله هو سعادتنا الأبدية ، والرهان هو النصيب المتناهي المتعلق بحياتنا الزمنية وسعادتنا ، ولا وجود الا لعدد محدود من احتمالات الخسارة اذا وضعنا الرهان على أن الله موجود • والجانب الآخر من المخاطرة يتألف من فرصة محددة للكسب ، هي الربح اللامتناهي للحياة الأبدية مع الله • وفي المراهنة على وجود الله ، يمكن أن يحمل الرهان المتناهي والمخاطرة ربحاً لامتناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي ، على حين أن الخسارة لن تتمخض عن فوات أي شيء على مستوى السعادة الأبدية • وبتطبيق العكس ، يوازن الشخص الذي يراهن ضد وجود الله بين رهانه المتناهي واحتمالات الخسارة، وبين المخاطرة بخسارة حقيقية لسعادته اللامتناهية ، على حين أن الرابح في حالته تلك لا يحصل على شيء من تلك السعادة • وفي هذه الملابسات المحددة ، يتمتع الباحث عن السعادة بموازرة حسب الاحتمالات وراء الرهان على الوجود الحقيقي لله • وهذا الاختيار معقول ، كما أنه يتمشى مع حرص الارادة الانسانية على اكتساب السعادة القصوى •

وهنا يصل المفكر الحر الى حافة القرار • فيرى من الحكمة أن يضع حياته الى جانب الله والايمان المسيحي ، ومع ذلك يعترف بأن تكوينه نفسه يجعله مترددا ، ويحول بينه وبين اتخاذ الخطوة العملية • ويعود بسكال الى وصفه الأصلي للانسان ، فيذكر المفكر الحر بطبيعته المركبة ، وبتأثير العادات الجسمية والمشاعر في تشكيل عقائده ومعتقداته الفعالة • والحائل الذي يمنعه من اختيار طريقة الحياة الدينية هو طبيعته الثانية ، أو مجموعة العادات التي تفرضها الآلة الجسمية ، والتي تنحرف به في اتجاه آخر • ومن ثم ، ينصح بسكال المفكر الحر أن يتبع على الأقل المثل الخارجي الذي يضربه غيره من الناس الذين التزموا بطريقة مسيحية في الوجود • « وهذا كفيل بأن يحملك – بصورة طبيعية – على الاعتقاد ، وستبهرك النتيجة » (١٤) • وبهذه العبارة التي تعمد بسكال أن تكون أشبه بالصدمة ، قصد بسكال أن ترغم الآلة الجسدية على اتخاذ اتجاه جديد حتى تحطم بالتدريج مجموعة العادات

السابقة ، وأن تشق منفذا لعادات جديدة • ولن يتمكن القلب الانساني من أن يفتح نفسه للتصديق العملي بالله الا اذا أعيد تشكيل أفعال المرء الخارجية ، وعاداته الجسدية واستجاباته العاطفية • وتقدير الفرد العاقل للرهان على الله ، وتوجيهه الجديد للعادات الجسمية وللعواطف ، يهيئان المناسبة العادية لكي يمنحه الله هبة الايمان • وينتهي الحوار بموافقة حماسية من جانب المفكر الحر على هذا الاحتمال ، وبتذكير رزين من بسكال بأنه قد مهد لهذه المناقشة كلها وصاحبها بصلاة شخصية الى الله •

ولقد تعرضت هذه الحجة البسكالية — ابتداء من فولتير فصاعدا — لنقد قاس (١٥) • والاعتراضات الرئيسية هي أن : موقف المقامر من الله ينطوي على وضاعة وتجديف ، وأن شطرا كبيرا من الحجة سبق افتراضه عن الله ، وأن الاهابة بالفعل الخارجي يتسم بالفظاظة ، وأن ثمة انسان قد يجد أن من مصلحته « ألا » يعتقد في وجود الله الجانسيني ، الذي يمنح السعادة لحفنة من الناس • أما فيما يتعلق بالاعتراض الأخير ، فان بسكال نفسه يلزم الصمت عن قبوله لهذا الشطر من اللاهوت الجانسيني • ولكنه في النقاط الأخرى ، يذكرنا بسياق « دفاعه عن الدين » وغرضه العام • فهو لا يستطيع أن يهيب اهابة حسنة بإحساس المفكر الحر بالمقدس ؛ لأن موضوع القضية هو معقولية التصرف على أساس افتراض وجود الاله المقدس • وفضلا عن ذلك ، فان المناقشة محصورة في المنطق السابق الذي يحكم الاختيار الانساني ولا يمتد الى علاقة التكريس اللاحقة التي قد تنشأ عن اتخاذ الاختيار الألوهي • والمفكر الحر ينظر بطبعه الى الموقف في حدود المخاطرة ، ويتكهن بما يمكن أن تكون عليه وجوه بطاقات الحياة • وعلى هذا فان المدافع عن الدين يخاطبه على أكثر المستويات فعالية ، واضعا في ذهنه اشارات الكتاب المقدس السالفة الى خسارة المرء لروحه ، واكتسابه للحياة الأبدية بوصفها لؤلؤة لا تقدر بثمن •

أما فيما يتعلق بمسألة الفظاظة ، فان بسكال ينظر الى قدرة الجسد على تكوين العادة وتأثير الأفعال الخارجية على معتقداتنا العملية بوصفهما ينتميان الى الحقائق الصلبة عن الطبيعة الانسانية • و « أدلته القائمة على

الآلة » لا تتطلب من المفكر الحر أن ينبذ العقل ويتصرف تصرف الحيوان • ولكنها تساعد الفرد على فهم الأساس الجثمانى والعصبى ، لاحجامه عن اتخاذ قرار يوصى به التحليل العقلى لموقف الاحتمال • كما أنها تبين له أيضا الوسائل التى تمكنه من اتخاذ اتجاه جديد يحث القلب على اختيار حياة متجهة صوب الله •

وحين يقوم بسكال بدفاع من هذا النوع ، فانه يضيق أيضا حجته بحيث « لا يمكن » أن تؤخذ سماتها الرئيسية من سياقها الجزئى لتعطى تعميما سليما • وهذا القول ينطبق بقوة خاصة على الشطر الأول من دليل « عدم قابلية الله للفهم » (incomprehensibility) • ويصلح اتفاق بسكال مع محدثه عن عدم قابلية الله للمعرفة الفلسفية — للمناسبة الحالية ، كما يصلح أيضا لكل حجة مستمدة من فكرة الانسان عن اللامتناهى • ولكنه يعترف فى موضع آخر بنوع من المعرفة الطبيعية بالله ، ويبين أن ما لا تستطيع قوانا الطبيعية الحصول عليه هو معرفة الله بوصفه فاديا • أما داخل سياق الرهان ، فيفترض مسبقا أن الشبيه يعرف الشبيه ، وانه لابد من وجود نسبة مباشرة بين العقل وموضوعه • وهذا يستند الى المثل الهندسى الأعلى للمعرفة بوصفه ما يمكن قياسه ، كما نجده عند نيقولا القوساوى • أما افتقار الاله الى الامتداد والى الحدود الجسمية فيجعله غير قابل للمعرفة بواسطة العقل على أساس هذه المقدمة ؛ وهى أن « كل ما يعلو على الهندسة يعلو علينا » وأن كل تدليل برهانى يتطابق مع مثال (أو نموذج) الهندسة (١٦) • وليس من شأن بسكال أن يعمم حجة الرهان الى ما وراء الملابسات المعطاة ، لأنه لا يضع مقدماته المعرفية على أساس تأمل وكلى كاف • كما أنه يخفق فى اكتشاف كل ما ينطوى عليه التمييز بين عدم قابلية الله للفهم ، وعدم قابليته للمعرفة ، حتى وان كانت الصفة الأخيرة غير لازمة عن الأولى •

وبسكال يلتزم خلال كتاباته كلها ـ بصمت عجيب ازاء العلية • ومع ذلك فان تدليله فى الشطر الأول من حجة الرهان يعتمد على أنه لاوجود لعلاقة قابلة للمعرفة بيننا وبين الله • والمعنى الضمنى الذى يقصده هو أنه

لا وجود لعلاقة يمكن أن تصاغ هندسيا من أى الجانبين ، وأن البراهين الطبيعية تستند على وجود مثل هذه العلاقة • وحين لا يكون بسكال بصدد اقناع المفكر الحر بالتخلى عن الفلسفة ، يتلهف على النظر الى الله بوصفه العلة الخالقة للكون المنظور وللانسان ، ولكنه لا يحلل نوع العلاقة التى يقيمها هذا الفعل العلى ، ونوع المعرفة الطبيعية الاستدلالية بالله التى يمكن أن تولدها • والاشارة الوحيدة الى العلية هى شرح لرأى مونتانى القائل بأن كل الأشياء ترتبط ارتباطا متبادلا من حيث هى علة ومعلول داخل نسق الطبيعة الموحد (١٧) • وهذه هى العلية بمعنى رد الفعل الفزيائى داخل نسق مغلق ، لا بمعنى الانتاج الوجودى للوجود •

ولا يبحث بسكال فيما اذا كان الاستدلال العلى القائم على النوع الأخير من العلاقة العلية سوف يمكننا من معرفة حقيقة أن الله موجود دون أن يجعلنا لامتناهين مع الله سواء بسواء • فالمعرفة الفلسفية بالله القائمة على العلاقة العلية ــ الوجودية لا تنتهك وجوده اللامتناهى والمحتجب الفريد ، وبالتالى لا تدفع بالضرورة الى كبرياء انسـانية وثنية • فهى معرفة بالله مسـتمدة بالذات من اعتراف بطريقتنا المعلولة المتناهية فى الوجود ، ومنها قدرتنا العقلية المحدودة • والتناول العلى للاله يجد وسـيلة اقناعه فى الاحتفاظ بالتفرقة بين الله والانسان بصورة نهائية ، مع الاعتماد المستمر فى الوجود من الانسان على الله • وهذا التناول يستبعد كل كبرياء وهمية ، أحرى من أن ينميها ، وبذلك يشجع على الانفتاح نحو مبادرة الاله ، وليس من شأن هذا أن يؤدى الى مذهب التأليه deism . ولا يرتكز نفور بسكال من مذهب الألوهية الفلسفى على تأمل شامل للطرق المتباينة للوصـول الى الله ، وانما على تلهف الى الدفاع الديالكتيكى الذى يتحرك قدما الى الأمام مبتدئا من التضاد اليائس فى الفلسفات الانسانية عن الله والانسان •

ولا ترجع جاذبية بسـكال الى ديالكتيكه الخاص ، بل الى الموضوعات الرحبة التى يعالجها • فهو يرتد فى تعاطف ورفق روح الفرد المتدين ، وروح الفرد التى يغيب عنها الاله غيابا تاما ، سواء بسواء • والاله المحتجب يتجلى بنفسه بما يكفى لأن يكون أساسا لرجاء الاول ، بيد أن اختفاءه يجعل

موقف الثاني مفهوما على أقل تقدير • ومن الجدير بالذكر أن الفرد المتدين يخاطب الاله المحتجب بكلمة « أنت » مؤكدا على أن البحث عن الله بحث شخصي يؤدي في نهاية الأمر الى علاقة شخصية بين ال « أنا » وال « أنت » •

وثمة عبارة ثمينة يلخص فيها بسكال كيف يتكشف فيها الاله للفرد : « هذا هو الايمان : حين يشعر الله بالقلب ، لا بالعقل » (١٨) • ولكن ليس معنى ذلك أن الايمان البسكالي عاطفي صرف ، وفعل أعمى ، فالقلب بؤرة معقدة للأفعال المعرفية التي تتصف بالمباشرة ، واليقين ، وغموض الادراك الحسي ، والاستيعاب العقلي للمبادىء الأولى ، وكذلك لأفعال الشهوة من رغبة وحب • ومعنى أن القلب ـ لا العقل ـ هو الذي يصل الى الله ، ان العلاقة الدينية الحية مع الله تستلزم الارادة والمشاعر ، جنبا الى جنب مع عامل المعرفة ، وذلك حتى يكون الاتحاد ديناميا دائما ، وفعالا من الناحية العملية • وهذا الاتحاد يسمى شعورا ؛ لأن الظلمة لا تتبدد تماما من نظرتنا الى الله ، ولأنه يتم أيضـا عن طريق الايمان • ويشـمل منطق القلب عادات الآلة الجسمية ، وتأملات العقل معا ، ولكنه يتألف أولا وقبل كل شيء من الايمان فوق الطبيعي بالله •

ويسعى دفاع بسكال عن المسيحية أساسا الى توضيح الظروف التي يمكن للناس أن يتوقعوا فيها عادة تلقي الايمان والمحبة بوصفهما هبتين الهيتين • فاذا نادى به هذا الى أن يكون مستريبا في الدراسة الفلسفية لله ، فذلك لأن معارفه قد اتخذوا من هذه الدراسة وسيلة للانصراف عن الايمان المسيحي ، ولأن النظرية الجانسينية عن الايمان والعقل كانت تشجع على تناول مضاد لهذه القضية •

٢ ـ الله ومدارج الوجود الكيركجوردية

هناك شيء من التماثل بين موقف بسكال في أواخر القرن السابع عشر وموقف سيرين كيركجورد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) في أوائـل القرن التاسع عشر (١٩) • فكل منهما رجل أخلاق ومدافع عن الدين المسيحي في المقام الأول ، وهما يستخدمان ملكاتهما النقدية ومواهبهما الأدبية لحث الناس

على التفكير بصورة جدية فى المسيحية ، وعلى تمييز الايمان المسيحى عن أنواع الايمان الطبيعية المتعددة ، وعن المذاهب الفلسفية • كما ركزا على الفرد الانسانى وعلى فعل الاختيار ، وكذلك على التأثير الذى تمارسه العواطف والارادة فى المعتقدات • ويشتركان أيضا فى نقدهما الحاد للنظريات الفلسفية الشائعة عن الله ، وان كان تأثير المواقف التاريخية المختلفة قد أدى بكل منهما الى اتخاذ موقع متميز • فبسكال قد واجه مذهب التأليه فى وقت كان يصعد فيه ذلك المذهب الى مركز الصدارة ، على حين أن ذلك المذهب كان قد استهلك نفسه فى أثناء حياة كيركجورد • وبينما كان المفكر الفرنسى مستريبا فى مذهب الألوهية الفلسفى ، بوصفه انصرافا عن المسيحية ، كان على المفكر الدنماركى أن يواجه الاتجاه الى الواحدية الذى كان يحتضن المسيحية احتضانا وثيقا يختفى فيه التمييز بين الفلسفة والايمان المسيحى • ولم يهاجم كيركجورد مذهب الألوهية الفلسفى ، ولكنه يئس من رؤية بعثه فى عصر مذهب شمول الألوهية الرومانتيكى والفلسفة الهيجلية عن الروح المطلقة ، ولهذا ركز على العودة الى اقامة حد فاصل بين هذه المفهومات الفلسفية عن الله وبين الطريقة التى ينظر بها الدين الطبيعى والايمان المسيحى الى الله •

وكان ما تنطوى عليه مناقشة عصر التنوير لمشكلة الله من تخلف وضعف أمرا شعرت به قاعات المحاضرة فى كوبنهاجن فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر • فبذلت محاولة للبرهنة على مذهب الألوهية وعلى المسيحية بطريقة فولف الرياضية ، ولكن أصبح من الواضح ـ بصورة تدعو الى الألم ـ أن هذا المنهج كله يعتمد على صحة الدليل الأنطولوجى على وجود الله • ومع أن الألوهيين من أتباع هيجل كانوا يحاولون احياء هذا الدليل ، الا أن كيركجورد عاد الى « كانت » بحثا عن الاعتراضات الموجهة ضده فى صورته الألوهية الخاصة • ودار نقد كيركجورد حول التضاد بين الوجود « المثالى » والوجود « الفعلى » • الأول محصور فى مجال الماهيات التصورية ، فيما يتعلق باستدلالاتنا الانسانية ، أما الوجود الثانى فيتعلق بمنطقة الأشياء الموجودة فعلا • فنحن نستطيع أن نستدل من الوجود الفعلى على بناء مثالى ما ، ولكننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتخذ من الوجود المثالى نقطة بداية لتحديد أى شىء ـ عن يقين ـ فيما يتعلق بموجود واقعى ما • وكانت المحاولة التى

بدأت من ديكارت واسبينوزا فصاعدا ـ لاشتقاق الوجود الالهى من فكرة الكائن الكامل كمالا لامتناهيا قد تداعت فوق التحديدات الباطنية لنظام الوجود المثالى • فهذا الأخير لا يشمل فى نطاقه الوجود بوصفه فعل الوجود الواقعى ، بل الوجود بوصفه شكلا مثاليا ـ داخل فكرنا الانسانى ـ لبناء ماهوى • وحين يعتمد الدليل الأنطولوجى على ذلك الوجود الأخير ، فانه لا يمس أخطر المسائل ، وهى : هل وجود الله كمال فعلى متميز عن كل تعيين تصورى للماهية المثالية ؟

وهذا التمييز قد مكن كيركجورد أيضا من مواجهة اعادة الصياغة التى قام بها فولف للدليل الأنطولوجى فى حدود المرتبة الأكبر من الكمال الموجودة فى الماهية الالهية ، فقد تكون هناك مراتب من الوجود المثالى ، ما دام هذا يشير الى اختلافات فى الكمال الماهوية ، أو جهات الامكانية ، ولكن لا وجود لتدرج فى الوجود الفعـلى • « ذلك لأن الوجود الفعـلى خاضع لديالكتيك هملت : « أوجد أو لا أوجد • فالوجود الفعلى لا يكترث أبدا بكل التنوعات الموجودة فى الماهية » ، أو على الأقل بمعنى أنه لا وجود لفروق تدريجية تبدأ من الوجود بمقدار ضئيل ، حتى تصل الى الوجود بمقدار عظيم (٢٠) • فثمة شىء حاسم فى الاختلاف بين التمتع بالوجود الفعلى وعدم التمتع به ، ومن ثم لا وجود لنقطة نستطيع عندها أن نستدل من سلسلة متدرجة من الماهيات أو الصور المثالية للوجود على أن واحدة منها يجب أن توجد بالفعل . ومن أسـباب تركيز كيركجورد على الفرد الانسـانى رغبته فى وضع هذه المسألة فى نصابها • وهى أن الاستدلال الوجودى تقوم به عقول متناهية لا سـبيل فيها الى التغلب على التضـاد بين الوجود الفعلى والوجود المثالى ، لا مجموعة لا شخصية من الماهيات التى تستطيع بطريقة آلية ولا شخصية أن تضع دعواها الخاصة على الوجود الفعلى •

وكان الاختيار الثانى لمذهب الوحية عصر التنوير هو الوصول الى الله بطريقة اسـتقرائية على أسـاس التصميم design المـاثل فى الطبيعة • وهنا يتسـلم كيركجورد بأننا حين نؤكد لأنفسنا وجود الله الفعلى بوسـائل

أخرى ، فاننا نستطيع أن نتخذ من هذه الحقيقة مبدأ تفسيريا فى دراسة الطبيعة • غير أن اللاهوت الطبيعى physicotheology نتيجة للاعتراف بالله ، وليس مصدرا أوليا لاعتقادنا فى وجوده الفعلى • ولهذا ينبغى أن يعد العقل والقلب اعدادا سابقا بنمط آخر من البينة قبل أن يكون فى استطاعتنا ادراك عمل العناية الالهية فى الطبيعة والتاريخ • وفى هذه المسألة ، لم يكن كيركجورد متأثرا بكانت قدر تأثره بـ ج • ج • هامان J. G. Hamann وحجج بيل وهيوم الشكية ، وهما اللذان أكدا قوة الشر وما فى الأحداث الطبيعية والتاريخية جميعا من ثنائية الأضداد • وعلى حين كان مفكر مثل فولتير قادرا فى مواجهة مثل هذا النقد الشكى على أن يستدل من العالم بوصفه آلة على وجود اله متعال ، كان على كيركجورد أن يستجيب للمفهوم المتغير للطبيعة فى العصر الرومانسى ، وهو المفهوم الذى يميل الى النظر الى الطبيعة بوصفها كلا عضويا يحركه مبدأ الهى باطنى خالص • فهو لم يكن يريد أن يجعل من الاجابة بالتصميم فى الطبيعة أمرا أساسيا ، خوفا من أن تؤدى تلك الاجابة الى مذهب شمول الألوهية فى الطبيعة •

ومع أن نظريته الأساســية فى مدارج الوجود : الجمالية والأخلاقية والدينية ــ هى فى المقام الأول وصف للمواقف والطرق الانسانية فى استخدام الحرية ، الا أنها تتعلق أيضا بالأساليب التى يربط فيها الفرد الموجود نفسه بالله • ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود ــ فى شطر منه على الأقل ــ بنظرته المتميزة الى رباط الفرد بالله ، وطريقته فى اكتساب معرفته بالله ، ويشتمل تحليل كيركجورد للمدرج الجمالى على مناقشة لمذهب شمول الألوهية الرومانسى ، كما يدور تقويمه النقدى للموقف الأخلاقى أساسا حول مشكلة مذهب « كانت » الأخلاقى فى الألوهية • وأخيرا فان بلوغ المرحلة الدينية من الوجود يعتمــد على تمييز المفهومين الطبيعى والمســيحى لله عن النظرية الهيجلية فى الروح المطلقة • والواقع أن المــرء لا يســتطيع أن يقدر رأى كيركجورد فى الوجود الدينى حق قدره بمعزل عن نقده التمهيدى الدقيق للتناولات الأخلاقية ، والألوهية الشاملة ، والاطلاقية لله •

وكان كيركجورد نفسه مفتونا ــ فترة من الزمن ــ بالنظرة الرومانسية «

او «الجمالية» ، الى الطبيعة • ذلك أن الصعوبة التى واجهها عصر التنوير حين أراد أن يقوم بنقلة من العالم بوصفه آلة لاتشخصية الى اله شخصى بعيد نوعا ما ـ هذه الصعوبة يبدو انها قد زالت بالمعادلة التى وضعها فشته بين الاله وبين قوانين الكون الأخلاقية ، والدافع الكونى صوب الحياة الأبدية • وكذلك استطاعت رؤية شلنج والشقيقين شليجل الشاعرية الدافئة للمبدأ المثالى الالهى بوصفه جامعا لتوترات عالم الانسان والطبيعة فى صعيد واحد ـ استطاعت هذه الرؤية تقريب الاله منا ، واعطائنا يقينا حدسيا عن وجوده • ويمكن أن يقال مثل هذا القول عن منهج شليرماخر Schleiermacher فى بناء الاعتقاد الدينى على شعور الانسان الباطنى بالاعتماد والعرفان التلقائى بالحياة • هذه التيارات جميعا قد جعلت الطبيعة حافلة بالنشاط الالهى ومستهدفة لغاية خيرة ، وبهذا اسكتت الاعتراضات الشكية ، وأحلت مكان الاحتمال الفولتيرى والهيومى حدسا مباشرا بالوجود الالهى الفعلى •

ومهما يكن من أمر ، فان الرومانسيين حين جعلوا الطبيعة حية بمبدأ الهى وكاشفة عنه ، قدموا تفسيرا باطنيا immanentist لعلاقة الله بالانسان ، وهى علاقة نظر اليها كيركجورد على أنها هدامة لطبيعة كل منهما • فهنا ينخدع الانسان فيظن أن علاقته بالله يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد النهائى بين المتناهى والكائن الأبدى • ولهذا التفكير تأثير مثبط على جهدنا الأخلاقى ، وعلى نظام الاختيار الحر • والعقل الجمالى لا يتوصل أبدا الى توحيد أسلوب حياته ، والى التحكم فيه تحكما تاما لسيطرة الخيال على الاستخدام المحدد للارادة • والجنوح الى التسكع على غير هدى والبقاء داخل نطاق الامكانيات أمران يغذيهما اغراء مذهب شمول الألوهية بأننا شىء واحد فعلا وروح الكون اللامتناهى • وهكذا يتعرض وجودنا الشخصى المتميز للخطر ، ويتعطل أداؤنا لواجباتنا الزمنية • وثمة نتيجة اخرى يذكرها كيركجورد هى أن الايمان بالله يعامل دائما بوصفه اعتقادا بدائيا ينبغى أن يخضع كمذهب حيوية المادة animism للتحليل ، وأن يحول الى مذهب فلسفى أعلى •

وثمة تضايف صارم بين مفهوماتنا عن الله وعن الانسان ، بحيث ان ما يصيب الأولى من ألوان القصور ، ينتقل حتما الى الثانية • وكما يقوض مذهب شمول الألوهية فردية الانسان وحريته ، كذلك يسيء فهم طبيعة الله وتأثيره الفعال • واندماج الانسان بالمبدأ الالهي في الطبيعة يعني أيضا أن وجود الاله الأبدي قد توحد مع القوى الحيوية وتدفق الطبيعة الزمني• وهذا العبث بالعلو الألهي لا يجعل الله – في نظر كيركجورد – أقرب الينا، وانما يطمس طريقته المتميزة في الوجود ، ويحيل حرية عنايته الالهية الى تصديق تلقائي على كل ما يحدث •

والاعتراض الرئيسي على مذهبي شمول الألوهية والتناهي هو أن الانحلال المتبادل للزمانية الانسانية والأبدية الالهية يحول دون الاتحاد الشخصي بين الله والانسان ، ومن ثم ، فان كيركجورد ينتقد كل اهابة بالقلب والمشاعر تمحو التفرقة بين الوجود الزماني ، ووجود الاله الأبدي• وهذا ما حدا بجيته أن يهتف على لسان فاوست :

« الشامل لكل شيء ، المساند لكل شيء ، ألا يشملك ويشملني ويشمل نفسه ؟ الا يساندك ويساندني ، ويساند نفسه ؟ املأ قلبك الى حافته بكل هذا ، وحين يجعل هذا الشعور سعادتك كاملة ، أطلق عليه حينذاك ماتشاء من أسماء •• سمه سعادة ! محبة ! الها ! أما أنا فلا أملك له اسما • الشعور هو كل شيء ، أما الاسم فقعقعة ودخان يحيطان بالنار الالهية»(٢٢)

ويصر كيركجورد – في مقابل هذا المفهوم الألوهي الشامل للقلب – على الحاجة الى استبقاء التمييزات المحدودة بين مختلف أشكال الوجود ، وبالتالي استعمال الألفاظ بتفرقة ذات معنى بين الانساني والالهي •• فهو يرى أن وظيفة القلب هي تأمين التزام الفرد العملي الدائم نحو الله ، وليست وظيفته اذابة الاثنين معا في أتون الشعور الكوني الحار •

اما وظيفة العقل « الأخلاقي » ، فهي تذكير الناس بالواقع القاسي لموقفهم بوصفهم فاعلين متناهين ينبغي أن تتطابق افعالهم مع معيار مستقل مضبوط • وموقف الأخلاقية الكانتية يستبعد مذهب شمول الألوهية

الكوني ، ولكنه حين يفصل ذلك ، ينشيء مجموعة الخاصة من المشكلات المتعلقة بالله • فهو يربط الفرد مباشرة وفي المقام الأول بالأمر المطلق ، ثم بالله نفسه في المقام الثاني. فاذا صاغ الانسان موقفه الوجودي وفقا للعبارة الكانتية المأثورة القائلة بأن الاله ليس أساس الحياة الأخلاقية ، بل مصادرة تتضمنها تلك الحياة ، كان معنى ذلك أنه يزيح الله عن المركز الدافع الى الفعل . فالاله الذي لايكون الأساس النهائي للالتزام ، لا يرتبط أي ارتباط بكيف اختيارنا الأخلاقي ودوافعه • وهكذا لا تقل نزعة «كانت» الوظيفية الأخلاقية اضرارا بسيادة الله في النظام الأخلاقي عن النزعة الوظيفية العقلانية في النظام النظري • ويستنكر كيركجورد — في محاولته لاستبعاد كل ضروب مذهب الألوهية الوظيفي — الدليل الأخلاقي الكانتي على الله بوصفه واضع الانسجام بين السعادة والجدارة الأخلاقية ، فهذا الدليل ، مثله كمثل الدليل الأنطولوجي عند العقلانيين — يجعل وجود الله الفعل الأبدي ينبع من معرفة مبدأ مثالي أولى a priori . فالقانون الكانتي الاخلاقي الكلي يناظر الماهية الكاملة كمالا لامتناهيا للدليل الأنطولوجي ، وفي كلا المثالين لا نجد أنفسنا حائزين لأي شيء حيازة كاملة أكثر من شكل مثالي من أشكال الوجود •

وبحث كيركجورد في كتابه « الخوف والارتعاد » (١٨٤٣) عن تعليق المسألة الأخلاقية ليس تزكية للعدمية الأخلاقية ، أو للأخلاقية المبدعة لذاتها . فهو لا يدعو الى وضع توجيه الانسان الحقيقي نحو الله بين قوسين ، ولكن الى أن نتخذ نظرة نقدية من نظرية كانت الأخلاقية فيما يتعلق بالأمر المطلق(٢٣) • فهذا المذهب الأخلاقي لا يربطنا بالله الا على أساس علاقة أكثر أولوية بالأمر الأخلاقي الذي يوضع أساسه المستقل في العقل العملي ، المشرع لنفسه • وكيركجورد لا يعنيه الموقف الأخلاقي الذي يتخذه الانسان ذو الضمير المرهف ، حين يتبع أوامر ضميره بوصفها ملزمة له الزاما مباشرا ، وانما يحتفظ بنقده للتفسير الصوري الفلسفي للأساس النهائي للالزام الأخلاقي • ويصف «كانت» الأساس الموضوعي المحدد بأنه القانون الأخلاقي نفسه • ويصف الأساس الذاتي بأنه احترام القانون • وهنا يدخل الله لا بوصفه الأساس النهائي للأخلاقية ، بل بوصفه مصادرة معقولة لاحلال الانسجام

بين الخضوع الصـورى للواجب وبين بحثنا عن سـعادة مناسبة • ويؤكد «كانت» على الارادة الأخلاقية المستقلة ، خوفا من أن يقرأ الفاسقون أهدافهم فى الارادة الالهية ، منظورا اليها على أنها مصدر الالزام الأخلاقى • بيد أن كيركجورد يبحث عن تناول للاله يتجاوز النزعة الوظيفيـة دون التباس ، تناول لايطالع تفاصيل الأخلاقية فى الارادة الالهية ، مثلما لايطالع تفاصيل الطبيعة الفزيائية فى العقـل الالهى • ومن ثم ، فهو لا يرى ما يدعـو الى الاستمرار فى الامتناع عن النظر الى القانون الأخلاقى فى أساسه الصحيح، بوصفه معبرا عن اهتمام الاله الشخصى بنا ، وعن التزامنا نحوه •

وهنا يتهيأ هيجل على كل حال للتدخل بملاحظة أن القـانون الأخلاقى والضمير الفردى ينبغى أن يدخلا فى تركيب كل أخلاقى أعلى ، ولابد لنجاح هذا التوليف من التضحية باله متعال فى نهاية الأمر • ومعارضة كيركجورد لهذا الاقتراح ما هى الا وجه واحد فى هجومه العريض على الهيجلية الشائعة فى عصره• وهو يهيب بالأمثلة الواردة فى الكتاب المقدس : أيوب وابراهيم، من حيث انهما يقومان دليلا على أن الانسان الذى يجمع بين ضمير مرهف الحس وبين ادراكه للاله بوصفه المصدر الأخير للقانون الأخلاقى ـ ليس عليه أن يتشوف الى التقاء ديالكتيكى للضمير والقانون لكى يتخفف من موقفه • فالفـرد المسئول يتعـلم أن يبقى ماثلا بين يدى الله ، وأن يحترم علو الله وما يتسم به قانونه الأخلاقى من طابع الالزام فى آن واحد • ذلك أن الموقف الأخلاقى يتطلب الحرية أو « علاقة ـ امكانية » بين الله والانسان ، فى شكل وجودهما الشخصى اللذين لا سبيل الى ردهما الى شىء آخر • وهكذا تمـد النزعة الشخصيانية الأخلاقية moral personalism القائمة على أساس الوعى كيركجورد بوسيلة لمقاومة هيجل دون الرجوع الى النظرة الكانتية الى الله والقانون الأخلاقى •

ولما كان كيركجورد يتنفس الجو العقلى السائد فى عصره ، فان حججه تتخذ نبرة هيجلية لا مراء فيها • ولكنها بما تنطوى عليه من دلالة خاصـة تشير الى مشهد جديد للفكر . وهذا الجمع بين العنصرين: التقليدى والأصيل، واضح فى قضيته الأساسية : « (ا) المذهب المنطقى ممكن ، (ب) المذهب الوجودى محال » (٢٤) • والشطر الأول من هذه القضية يستبعد كل خطة

لا عقلية لاقامة إعتقادنا فى الله وفى المسيحية على أنقـاض المنطق والعقـل الطبيعى • ويسلم كيركجورد ـ داخل حدود واضحة المعالم ـ بكفاية الفكر المجرد والتدليل المنهجى • فمن الممكن اعطـاء المسائل الداخلة فى مجـال المنطق الصورى والرياضيات والعـلوم الطبيعية تفسيرا منهجيا مجردا • بيد أن هذا ليس ممكنا الا لأنها تتعلق بالنظام المثالى ، أو الماهوى ، ولأنها منعزلة عن الوجود•

وفى الشطر الثانى من القضية يعارض كيركجورد محاولة هيجل لمعالجة المسائل الماهوية والوجودية بنفس الطريقة ، وذلك بادراجها جميعا داخل منهج واحد ، ونسق واحد من الفكر الخالص • وبدلا من أن تعمل المصادرة الهيجلية الخاصة بالهوية بين الفكر الخالص والوجود الخالص على تصـحيح عيوب الدليل الأنطولوجى ، تقوم على نفس الاخفاق فى احترام الاختـلاف الأساسى بين المثال والوجود الفعلى ، بين تمثل الوجود والفعـل الوجـودى نفسه • فهذا الفعل الأخير يتجلى بنفسه فى الاحساس وفى تأملنا للانسان• والأشياء المحسوسة والشخص الانسانى لا يردان الى التصور المجرد ، حتى فى حالته المنعزلة ، وبالتالى لا يستطيع مذهب هيجل فى الروح المطلقة أن يستوعب لا الأشياء المحسوسـة ولا الشخص الانسانى • والكينـونة فى شكلها الوجودى تظهر نفسها فى التغير الواقعى المحسوس ـ وهـو شىء يختلف عن التصور المجرد فى حالته الغيرية ، كما أنها حاضرة (أى الكينونة) فى مواقفنا الشخصية ، وقراراتنا الحرة التى يمكن أن تتكشف عن أنها شىء واحـد وقبول الضرورات اللاشخصية للمطلق الديالكتيكى • ولهذا ، فان الانسان الفرد الموجود هو نفسه البينة الأولية على أن قيام مذهب وجودى مستحيل ، بالمعنى الهيجلى الذى يدرج الوجود الانسانى داخل التطور الباطنى للفكرة المطلقة •

ولكن اذا كانت الكينونة الوجودية للانسان تتسرب من ثغرات المذهب الهيجلى ، فانه لا المذهب نفسه ولا منهجه ، يستوعبان الواقع المتناهى • وفى هذه الحالة ، لن يكون من المحتمل أن يشمل هذا المذهب الديالكتيكى فى نطاقه وجود الالـه اللامتناهى • وتتحطم نظـرية الروح المطلقـة والحركة الديالكتيكية من طرفيها معا حين تزعم أنها أكثر من بناء منطقى• فهى عاجزة

عن أن تشمل الانسان بوصفه موجودا زمنيا ، أو الاله بوصفه كائنا أبديا (٢٥) • والفرد الانساني يمتلك وجوده ماثلا ازاء الله ، ومتجها نحو الله ، ولكنه ليس لحظة«داخل»أية روح مطلقة متطورة • والله يحتفظ بعلوه ، لا بأن ينسحب بعيدا ، بل بتنفس فعل الوجود، على نحو شخصي حر لايعتريه التغيير• وكذلك لا تتألف باطنيته من التجلي الديالكتيكي في صورة متناهية، وانما في معرفته الحميمة ، ومحبته الشخصية ، وقدرته الخلاقة بالنسبة للموجودات الزمانية •

ويرى كيركجورد أن اندماج الانسان والاله في مجموع الروح المطلقة لا يحقق بينهما اتحادا أوثق ، بل انه يخنقهما بتحطيم الظروف التي يمكن أن تقوم فيها علاقة شخصية بين فرد حر متناه وبين الخالق اللامتناهي • ولما كان كل من الوجود الانساني والوجود الالهي يند عن مقولات الروح المطلقة، فان الوجود الأخير لا يملك الا شكلا مثاليا في عقل صاحب المذهب الهيجلي• ويخصص كيركجورد معظم أوصافه الساخرة لاثارة الوعي بالتفاوت الغريب بين مزاعم مذهب الروح المطلقة وأشكال الوجود الإنساني الفعلية ، سواء الدنيوية منها والدينية •

ويتكشف لنا كيركجورد في يومياته الخاصة ـ دارسا متعمقا لكتابات فويرباخ ضد هيجل والمسيحية (٢٦) • ويستشهد بالحكمة القائلة ان على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فويرباخ من قوة ، من حيث انه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من الألوهيين • ولكنه يلاحظ أن فويرباخ نفسه قد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد ؛ وهو أن المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتمالا حقيقيا على حقيقة الله وحقيقة المسيحية ، وأنه لا يرد اليهما بطريقة ديالكتيكية • وبدلا من أن يدافع كيركجورد عن الاله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية في الروح المطلقة ، يسلك سبيلا جديدا تمام الجدة ، بأن يضعهما في مضاد النزعة الاطلاقية **absolutism** ـ على أساس نظرة الى الوجود « الديني » • والنتيجة التي يتمخض عنها رفضه لاستيعاب الاله في الروح المطلقة هي تقويضه لاحتجاج فويرباخ بالنزعة الانسانية المضادة للألوهية • وهكذا يكون المفكر الدنماركي

ارهاصا بأن موجة الالحاد الهائلة التي طفت في الفترة الممتدة من ماركس الى نيتشه وما بعده ـ تستند الى مقدمة لا سبيل الى الدفاع عنها ؛ هي ان الاله والمطلق الهيجلي شيء واحـد . ونظرية كيركجورد عن أشـكال الوجود تتحرك تمـاما فيما وراء الصـدام بين الشـكلين الهيجلي والطبيعي للنزعة الأخلاقية متجهة الى نظرة وجودية لا تخلط الانسان الموجود أو الاله الأبدي بأية مصادرة اطلاقية absolutist postulate .

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسية على أنها انقاذ الواقع الانساني من الاله ، أو من الروح المطلقة ، يسـتخدم كيركجورد كل موارد الوصف المحسوس لاعادة صياغة تلك المشكلة على أنها استعادة الله والانسان على حد سواء من مذهب المطلق . وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير قد كان تصورا لا انسانيا ، ولكنه يضيف الى ذلك أنه يتنافر بعمق مع الاله الشخصي الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الانساني . واغتراب الانسان لايأتي من الاعتراف بالله ، بل من الخلط بين الله والروح المطلقة ، ثم محاولة المواءمة بين الوجود الانساني وبين الروح المطلقة بوصفها كلا ديالكتيكيا . ولهذا فان استعادة الانســان الى طريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خـلال المنهج الفويرباخي أو الماركسي باضفاء كل خصائص المطلق عليه ، بصورة معكوسة . ولا يتم التغلب على الاغتراب الانساني الا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصي المتناهي ، ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله . وبالغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجي للانسان ، نتحرر في الوقت نفسه من اعتباره تفسيرا لوجود الله الأبدي . ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده ، نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي ، ومن نتائجه اللاانسانية .

ولم يردف كيركجورد أوصافه العينية بتفسير فلسفي جديد لله وللانسان . فهو لا يقدم لنا تفسيرا مفصلا للعالم الطبيعي ، أو للوسائل التي يستطيع بها العقل الانساني أن يصل ـ دون معونة ـ الى وجود الله الأبدي. وليست المسألة انه اقدم على مثل هذا التفسير ثم اخفق في المحاولة ، بل الأحرى انه لا يثق في اكتشاف سبيل فلسفي متاح يمكن أن يؤدي الى شيء اللهم

الا الرجوع الى المثـالية المطلقة • والواقعية والالوهية اللتـان يكتشفهما بخبرته الخاصة بالناس وبمطالعاته للمفكرين اليونانيين لم تتطور قط بطريقة فلسفية شاملة • وما ان يزيح الغطاء عن حضور هؤلاء المفكرين الفعلى ، حتى تستغرقه مهمة اعطائهم صياغة فلسفية محكمة • وهو يعتقد أن رسالته الخاصة هى التحذير من أى خلط للفرد الانســانى والاله الأبدى ، بالمطلق الهيجلى ، ثم تركيز طاقاته الشاعرية الديالكتيكية على عمله الرئيسى وهو : دعوة الناس الى مستوى الوجود الدينى والمسيحية •

وتوكيد كيركجورد على صفة المفارقة فى الايمان المسيحى اجراء عاجل ، لا يمليه أى عداء لفهمنا المتناهى ، بل بتصميم على ألا يسمح للايمان الدينى بأن يتحول مرة أخرى الى مرحلة مبدئية فى نمو العقل الهيجلى • وهو يعنى بطبيعة الايمان المفارقة ، أنه ليس استمرارا للدين الطبيعى ، ولكنه يعتمد على مبادرة الله وهبته الحرة • وللايمان المسيحى أيضا جانب عاطفى ، لأنه ليس فعلا عقليا صرفا ، بل انه يستدعى القلب أيضا ، كما يعبر عنه فى حياة الصلاة • فما ان نحترم طبيعة الايمان المسيحى المتميزة ، حتى يعمـل متعاونا مع التفكير الانسانى الوجودى فى الوصول بشتى أشكال الوجود الانسانى الى اكتمالها الصحيح فى محبة الله الشخصية (٢٧) •

وتحليلات كيركجورد لمدارج الوجود شىء عارض ــ فى تقديره الخاص ــ بالنسبة لرسالته فى تهيئة العواطف والارادة والذكاء من أجل فعل المحبة الحر لله • بيد أن ما هو عارض بالنسبة اليه ، ينتمى من الناحية الفلسفية الى مركز المناقشـة التى ثارت بعد هيجل عما اذا كان الانســان يستطيع الاعتراف بالله دون أن يسحق نفسه بوصفه فردا حرا • ومساهمة كيركجورد لفلسفة الله هى تأكيده العينى للتضامن بين الوجود الانسانى الفردى ووجود الله الأبدى •

٣ ــ نيومان والتصديق بالله

أعلن ت • هـ • هكسلى T. H. Huxley ــ والعصر الفيكتورى فى أوج ازدهاره وبنبرة تشوبها السخرية والاتهام ــ انه لو ألف كتابا عن الكفر ، لاستمد كثيرا من كتابات جون هنرى كردينال نيومان John Henry Cardinal Newman (١٨٠١ ــ ١٨٩٠) • ولم يكن هكسلى يفهم كيف جمع نيومان

بين ايمان لا يتزعزع بالله وبين تعاطف عميق مع العقل المتشكك ، أو بين الاحترام الأساسي للبحث العقلي ، وبين ادراك واضح لحدود المنطق الصوري • ومع ذلك ، فقد كان هذا المزيج الأصيل نفسه من السمات الذهنية هو الذي وضع نيومان بمعزل عن رجال الدين في العصر الفيكتوري ، وهو نفسه الذي سمح له أن يضيف شيئا فريدا الى التراث الالوهي ، وبخاصة الى فلسفة القلب (philosophia cordis) أو سبيل القلب الى الله •

وكان اهتمامه الرئيسي منصبا على الحياة الدينية العملية ، سواء بوصفه زعيما لحركة أكسفورد أو قسيسا من قساوسة الكنيسة (الاوراتوري) • ولكن ، لما كان نيومان يتصور الدين دائما على أنه قائم على أساس العقيدة ، وبالتالي مشتملا على مضمون عقلي محدد ، فقد أعطى نصيبا كبيرا من اهتمامه للسبل التي تستطيع أن تؤدي بالعقل الانساني الى التصديق بالله وبالمسيحية أو الى الامتناع عن هذا التصديق • أما التناول العاطفي الصرف الذي تكون فيه المشاعر هي المقومات الأولى ، فقد كان غريبا على تجربته الخاصة بالحالات الفردية من عملية الاعتقاد ، وغريبا على مفهومه للمسيحية التاريخية • وكان شعاره هو انه لا وجود لتكريس صحيح دون معرفة حقيقة الله ، وبالتالي ينبغي أن يخضع الخيال والمشاعر في مسائل الألوهية والدين لنظام العقل العيني الصارم (٢٨) • وكان هدفه هو تحقيق ترتيب متوازن لهذه العوامل جميعا التي تتدخل في التصديق القلبي بالله دون توكيد أحد هذه العوامل بما يخل بالتوازن المنشود •

وعلى الرغم من أنه كان مقطوع الصلة تقريبا بالحركات الفلسفية في القارة الأوروبية ، التي شجعت على ظهور الالحاد في القرن التاسع عشر ، الا انه كان على حساسية غير مألوفة للاتجاهات الثقافية التي كانت تشير الى ذلك الاتجاه في وطنه • فقد رأى أنه قد أصبح من العسير على المرء تقديم تبرير عقلي على تصديقه بالله ، وأن الاتجاه يميل الى الالحاد بمعناه المطلق أكثر من ميله الى انكار جزئي لوجه من وجوه الله أو بند من بنود العقيدة المسيحية . وقد أرجع هذا التيار الى انكار الاله انكارا جذريا — في شطر منه — الى المناخ الثقافي العام في تلك الأيام • ومع زيادة المعرفة التاريخية والاجتماعية ، كان من الأصعب ادراك وجود الاله في مجال التاريخ والمجتمع الانساني • وكان توطيد مكانة العلوم الطبيعية والتكنولوجيا دافعا لكثير

من الناس الى أن ينظروا الى الطبيعة بوصفها ميدانا للاستغلال الانسانى فحسب ، لا بوصفها تجليا للعقل الالهى والقدرة الالهية • ومن الأسباب الأولية الأخرى التى أحصاها لاضعاف مذهب الألوهية اخفاق أصحاب المذهب أنفسهم فى تقدير قوة التحدى ، ومواجهته مواجهة فعالة على أرض الفعل الفردى للتصديق بالله •

وقد منى نيومان ـ سواء فى أكسفورد أو فى روما ـ بخيبة أمل فى بحثه عن معونة تعينه على التصدى لهذه المشكلة (٢٩) • فقد كانت اكسفورد فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر ، ما زالت تحت سيطرة المدرسة الذهنية Noetic أو مدرسة البينة Evidential school بزعامة رتشارد ويتلى Richard Whately فى « أوريل كوليج » حيث كان نيومان زميلا ومدرسا • هذه المدرسة أطالت من عمر الدفاع العقلانى عن الدين الطبيعى وعن المسيحية الذى قام به كلارك Clarke وبيلى Paley خلال القرن السابق ، كما ركزت على معيار الوضوح الرياضى والانحام ، وذهبت الى أنه ما من انسان يستطيع أن يصدق تصديقا صحيحا بقضية ما دون اثباتها عن طريق المنطق الصورى ، وجندت الحجة القائمة على التصميم التي تثبت وجود الله ، وطبقت على العقائد المسيحية نفس الاجراء الذى طبقته على الدين الطبيعى •

ومع أن نيومان قد أثنى على هذه المدرسة لأنها علمته كيف يفكر تفكيرا مستقلا ، وبمنطق صارم ، الا أنه سرعان ما اهتدى الى مثالبها الرئيسية • فقد أقنعته تجربته الخاصة ، وكتابات التجريبيين الانجليز ، أن المفهوم الرياضى للعقل لا يستطيع أن يؤيد مزاعمه فى منطقة الوقائع ، وهى المنطقة التى تنتمى اليها مسألة وجود الله والطبيعة • وفضلا عن ذلك ، فان المطالبة بأن يكون كل تصديق صحيح بالله نتيجة لبرهان منطقى صورى ، مطالبة تتضمن الاسراف فى الصرامة • وهذا من شأنه أن يدفع الغالبية العظمى من الألوهيين والمؤمنين المسيحيين اما الى الشك الدائم واما الى لامعقولية الاعتقاد ـ وهى نتيجة اتضحت لنيومان فى تجربته مع العقول التى كانت تمتلك أسسا سليمة ، ولكنها تفتقر الى البرهان الصورى • كما رأى أن من الاسراف فى العقلانية افتراض ان الدليل المنطقى يتمخض حتما عن تصديق

الفرد دون أي تهيئة لقلبه • والالحاح على التصميم فى الطبيعة ، وعلى الدليل الاستنباطى على المسيحية ينشأ عن نفس التجاهل لواقع العقل الانسانى ، ولتباين المناهج فى معالجة الموضوعات المختلفة •

وحين رحل نيومان الى روما فى الأربعينيات لاستكمال دراساته اللاهوتية ، أدهشه فتور الاهتمام ، لا بمصادر آباء الكنيسة فحسب ، بل بمحاولات التوفيق العظيمة التى قام بها القديس توما الاكوينى وغيره من المدرسيين • ومع أن عقلية نيومان لم تكتسب قط ذلك الطابع المدرسى • الا أنه قام بمطالعات مستقلة فى المراجع الشائعة وفى مؤلفات كبار اللاهوتيين • وافترض أنه يستطيع من تلك المصادر « أن يحصل على مختلف الأدلة الصورية التى يستند اليها وجود الاله ، وعلى البرهان الذى لا سبيل الى دحضه الناتج ضد المفكر الحر والشكاك » (٣٠) • ولم يكن تناوله يضع البراهين الضرورية ضرورة منطقية موضع التساؤل قط ، ولكنه كان يتحرك قدما نحو الامام لاستكشاف قضايا معينة لم تعالج معالجة صحيحة أو حتى تم الاعتراف بها فى أى مكان آخر • وكان ينظر الى بحوثه على أنها مكملة للاستدلال الميتافيزيقى على الله ، وعلى أنها تشبع حاجة ملحة متميزة فى العالم الحديث ، حيث أصبح تباين الآراء عن وجود الله هو الحالة السائدة •

والمشكلة الأساسية فى نظر نيومان هى أنه لا وجود لحيلة قياسية قادرة على انتزاع التصديق من عقل لم يتهيأ شخصيا لادراك الحجة ، وأن معظم الناس الذين يصلون الى يقين حقيقى عن الله ، يفعلون ذلك بوسائل مختلفة عن الأدلة الصورية • وازاء هذا الموقف الجسيم ، يكرس نيومان نفسه لمهام أولية أربع تتصل بفلسفة الله : توضيح الصعوبة التى تعترض سبيل المعرفة الى الله ، نقد الحجة القائمة على التصميم ، وصف الاستدلال الألوهى المستمد من الضمير ، والدفاع عن يقين التصديق الألوهى بالقياس الى الاحتمال العلمى • أما عمله فيما وراء هذه المهام ، فهو لاهوتى بحت وموجه نحو فحص العلاقات بين الكاثوليكية والعالم الحديث ؛ اذ يرى أن التصديق بالله هو الخطوة الأولى فى النمو المنتظم للعقل صوب الايمان الكاثوليكى • وبالتالى يرى فى ضوء هذا المعنى المحدد الواضح أنه لا وجود لموقع دائم بين الالحاد والكاثوليكية •

(١) **صعوبة معرفة الله** . ثمة مفارقة تختفي وراء اشارة نيومان المألوفة الى نفسه ، والى خالقه بوصفهما الكائنين الوحيدين الواضحين بذاتهما وضوحا جليا • وادراكه المباشر لحقيقة الله لا يقل قوة وحميمية عن ادراكه لوجوده الخاص ، ولا يتمتع أى تصديق حقيقى آخر بنفس هذه الحتمية والأهمية فى نظر عقله • ونظرا لارتباط حقيقة وجود الله هذا الارتباط المباشر بحقيقة وجود الذات ، فان وجود الاله جلى وبين بذاته (بين من خلال الذات) ، ولكن ليس معنى هذا وجود أى حدس حين به ، بل على العكس ، تكتسب المعرفة الطبيعية بالله بضرب من الاستدلال ، ولا تبرر الا بعد تأمل دقيق للأسس التى تقوم عليها • ويعبر نيومان عن هذا التوازن البديع بين التلقائية والحميمية والقوة العملية التى يتسم بها الاعتقاد فى الله وبين الطابع العويص الذى يميز الدفاع العقلى عن هذا الاعتقـاد ــ يعبر عنه فى عبـارة وردت فى سيرته الذاتية بقوله : « ان وجود الله محوط ــ بالنسبة لادراكى ــ بافدح الصعوبات ، ومع ذلك فان له على عقلى أقوى السلطان » • ويضيف الى ذلك : « انه يقينى ــ فى نظرى ــ يقين وجودى الخاص ، ومع ذلك ، حين أحاول أن أضع أسس هذا اليقين فى شكل منطقى ، أجد فى هذا العمل صعوبة لا أصل معها الى الرضا » (٣١) • فقد يكون المرء موقنا من وجود الله ، ومع ذلك يدرك عمق الصعوبات ، وقصور الأدلة القياسية • وهذه الرؤية المزدوجة لما تتميز به معرفتنا بالله من يقين وغموض فى آن معا ، هى التى مكنت نيومان من الحفاظ على شروط الحوار بين الألوهيين والملحدين الباحثين عن الله فى المجتمع الحديث •

ولا يعترف طرفا الحوار دائما بازدواج الدلالة التى تنطوى عليها تلك الجملة الشائعة : « وجود الله نتيجة قابلة للبرهنة عليها » • ولهذا يفرق نيومان بين المعنى المنطقى « للنتيجة » ــ بانه ذلك الذي تلزم عن مقدماته موضوعيا النتيجة الصورية ، وبين المعنى النفسى لادراك المرء المباشر وقبوله لنتيجة عملية التدليل (٣٢) • وعلى حين تؤكد النزعة المنطقية المعنى الأول ، وتؤكد النزعة النفسانية على المعنى الثانى ، يتطلب الموقف الانسانى الاثنين معا للوصول الى تفسير مرض • فلا بديل هناك لادراك الفرد لقيمة حجة ما ، كما لا يمكن أن تفرض عليه دون بصيرة شخصية من جانبه • وبهذا المعنى لا وجود لنتيجة مبرهنة لا سبيل الى مقاومتها • والحقيقة التى تتم البرهنة

عليها موضوعيا تظل نتيجة غير فعالة حتى توضع فى نصابها ، وحتى تنتسب الى فعل بالاعتراف أو التصديق • ويتفق نيومان مع كيركجورد على أن ثمة فجوة تظل مفتوحة حتى يرى العقل الفردى أن نتيجة معينة قد أصبحت حقيقة تعنيه أو تتعلق به •

وعلى أساس هذه التفرقة ، ينتقد نيومان تفسيرين لحقيقة أن بعض الناس لا يسلمون بالبرهان الفلسفى على وجود الله • وثمة رأى متطرف يجمع بين فكرة لاشخصية صرفة عن البرهان ، ومنفصلة عن الحاجة الى التجاوب الشخصى ، وبين حكم أخلاقى متزمت بأن كل امتناع عن التسليم بنتيجة فلسفية هو انحراف مقصود عن الحقيقة • ويشير نيومان الى استحالة الشك فى اخلاص كثير من الباحثين عن حقيقة الله ، ومع ذلك فانهم يخفقون فى رؤية قوة الاثبات الموجودة فى الحجة الصورية على وجوده • وهناك بين مراسليه طائفة من أصدقاء العمر الذين واصلوا البحث فى هذه المسألة دون أن يبلغوا فيها اليقين •

والموقف المتطرف الآخر يقترن باخلاص معظم الباحثين ضد الدعاوى الخاصة ببرهان لا سبيل الى مقاومته ، وينتهى الى عدم وجود دليل ملزم على وجود الله • وهذا هو نمط الاعتراض الذى التقينا به آنفا عند وليم جيمس • أما نيومان فيلاحظ أن صفة البرهانية لاستدلال ما لا تتوقف على حصوله على الموافقة الفعلية الكلية ، لأن فعل الاستنتاج أو التسليم بالبرهان تعتمد على أكثر من التقرير المنطقى للمقدمات • وحين يدخل الألوهى فى حوار مع الآخرين ، فينبغى أن يكون هدفه أيضا هو أن « يثير فى نفوسهم طريقة للتفكير وتسلسلا للأفكار شبيها بما يجرى لأفكارنا ، بحيث يتقدمون نتيجة لفعلهم المستقل الخاص ، لا نتيجة لأى قهر قياسى » (٣٣) • وعدم القدرة على المقاومة ــ بمعنى القهر الأوتوماتى لحكم الفرد ، لا ينتمى انتماء صحيحا الى سمات الحجة البرهانية • وحين تقدر الطبيعة المتميزة للاعتراف الشخصى بالبينة حق قدرها ، يستحيل على المرء أن ينتهى « بالضرورة » ــ نتيجة لما يراه من تباين فى النظر الى الألوهية ــ الى ادانة أخلاقية لأولئك الذين يمتنعون عن التسليم بالدليل الصورى ، أو الى اعتراض منطقى على صحة الدليل نفسه •

ويلقى مزيدا من الضوء على دلالة الخلافات الحادة على قيمة الأدلة الالوهيه بالتفرقة بين النوعين الصورى واللاصورى من الاستدلال على الله . فالاستدلال الصورى جهد فنى لصب تدليلنا عن الله فى قالب المتطلبات المنطقية المجردة الخاصة بالبرهان القياسى • ويسلم نيومان بأن هناك دائما صعوبات تحيط بهذه المحاولة لجعل استدلالاتنا على الله تساير قواعد المنطق القياسى • ولكنه يحذر مع ذلك من الانتهاء الى هذه النتيجة البسيطة بأن الأســاس الطبيعى للتصديق بالله قاصر قصورا بينا ، ولهذا ينبغى أن نضع نصب أعيننا أربعة اعتبارات تحفظية على الأقل : فليس القياس هو النوع الوحيد من التدليل الذى يعطى اليقين ، ومن ثم فان شروط الشكل القياسى ليست متاخمة للشروط اللازمة للحصول على يقين عن الله • وفضلا عن ذلك فان التراث العقلانى الحديث يمزج نظرية القياس بنموذج التدليل الرياضى • ولكن ، لا الاستدلال القياسى ، ولا الرياضة ، صالحان لاعطاء براهين على أشياء تتجاوز مجال التجريد والتعاريف التى يضعها عقلنا • وتتعلق مشكلة الله بنقطة بداية عينية وجودية فى الأشياء الطبيعية وفى الانسان ، وكذلك بنهـاية فى وجود الله الواقعى الذى لا ينحبس داخـل تعريفاتنا المجردة • والاعتبار الثالث هو أن البينة على الله تستمد ــ فى شطر كبير منها ــ من تجربتنا عن الحياة الأخلاقية للانســـان • وهنا ، لا يكون المطلب الرئيسى هو التخطيط الصورى ، بل ادراك الدلالة المشـــتركة للجوانب العـديدة للحرية الشخصية وللقرار الأخلاقى ، فالمطلوب هنا شىء أكثر من مجرد المهارة فى الأشكال المنطقية لادراك أسس اليقين بوجود الله •

وأخيرا ، يذكرنا نيومان أنه فى معظم مسائل الحياة التى لا تتحدد عن طريق الاســتنباط المجرد ، نعتمد على اســتدلال لاصورى يعطى بعض النتــائج الموثوق بها • وهذا الاســتدلال اللاصورى ليس نســخة بدائية أو ناقصة من الاستدلال الصورى ، ولكنه يصلح فى تلك المناطق العينية التى نحتاج فيها الى أكثر من القواعد الصورية • وهكذا يحتفظ الاستدلال اللاصورى بطبيعته • ويصل الى اليقين على نحو متميز • وفى حالة بحثنا العادى عن الله ، نعول أساسا على ضرب لاصورى من الاستدلال • فهذه مسألة تتعلق بالوجود الفعلى للاله ، ذلك الوجود الذى نجد عليه شاهدا بوجه خاص فى حياة الضمير الأخلاقية العينية • فاذا أردنا اجراء اختبار مباشر

لصحة هذا الاستدلال ، فعلينا أن نقوم بتحليل طريقة التدليل والبينة التي نستخدمها فعلا للوصول الى اعتقادنا الطبيعي في الله • فالاستدلال الألوهي اللاصوري لا تتوقف صحته على نجاح ترجمته الى الشكل القياسي . والحق أنه غير قابل للرد أساسا الى البرهان القياسي والدليل الرياضي ، بحيث ان يقينه لا يستند الى الاستدلالات الصورية • وعلى هذا ، فان الصعوبات التي نصادفها في محاولة اثبات وجود الله عن طريق الاستدلال الصوري لا يمكن أن تضعف الاستدلال اللاصوري على الله • أما تباين التقديرات للأدلة الصورية فلا يجعل استدلالنا الصوري غير يقيني ، ومشكوكا فيه ، ولكنه يذكر الألوهي بأن يستخدم نوع التدليل المناسب للوصول الى اليقين في المسائل العينية المنتمية الى تجربتنا الأخلاقية ، والى الوجود الواقعي للاله المتعالي •

ويرتب نيومان أفكاره الأخرى عن مسألة التباين حول نظريته العامة القائلة بأن الاستدلال (سواء الصوري أو اللاصوري) مفتوح من طرفيه ، ومن ثم ، فانه ليس كلا مكتفيا بذاته • ففي نقطة البداية يعتمد الاستدلال على التسليم المشترك ببعض العوامل والمبادىء اللازمة له • ومعظم الخلافات التي تدور حول قيمة حجة لا تكون متناقضة من الناحية الصورية ـ تدور في خلاف يتعلق بالمعطيات الأصلية والحقائق العامة المتصلة بالقضية • وليس الاستدلال الألوهي استثناء لهذه القاعدة ، ومعظم النزاع القائم حوله لا يتعلق بالتدليل ، بقدر ما يتعلق بالوقائع الدقيقة ، والحقائق الهادية التي تحدد نقطة البداية والاجراء • فثمة عمل تمهيدي لا غنى عنه ، ولابد من اجرائه بغية ضمان التسليم بهذه العوامل اللازمة • وأحيانا ، ترجع العقبات التي تحول دون الاتفاق في هذا المستوى الأساسي الى اختلافات شخصية نفسية لابد من تحليلها ومواجهتها في صبر وأناة • وينبغي أيضا الاهتمام بوجهة النظر الثقافية السائدة في مجتمع ما ، أو ما يعرف بالايثوس Ethos ؛ لأنها تمد الفرد لاشعوريا بكثير من مبادئه الأساسية وتقويمه للواقع • فالمناخ العقلي السائد ، وعملية التقدم الحضاري المطرد ، يهيئان عقولنا لقبول صورة خاصة للأشياء على أنها بديهية ، حتى لو تفاوتت النظرة العادية المعترف بها من عصر الى عصر تفاوتا واسعا •

ومع ذلك ، يعتقد نيومان أيضا ان هناك نموذجا مشتركا للطبيعة

الانسانية ، نستطيع أن نتبينه وسط الاختلافات الشخصية والتفاعلات الثقافية بحيث يمكن أن يصلح أساسا للاتفاق على المعطيات والحقائق العامة التى يؤسس عليها الاستدلال الألوهى نفسه ٠

« ثمة شخصية اخلاقية معينة ، واحدة بعينها ، ونسق من المبادىء الأولى ، والمشاعر والأذواق ، وطريقة للنظر الى المسألة ومناقشتها ـ طريقة صورية وسوية ، طبيعية ـ والهية ، « جهاز للبحث » أعطى لنا لاكتساب الحقيقة الدينية » (٣٤) ٠

وهكذا نجد لدينا أساسا معقولا لتوقع أن يجلب الاستعداد التمهيدى لعقل الانسان وقلبه اتفاقا كافيا على الأساسيات التى تسمح باجراء الاستدلال على وجود الله ٠ وأيا كان الأمر ، فهناك مناسبات كثيرة اما أن يرفض فيها الفرد عمدا الكشوف الأولية عن الحقائق والمبادىء ، أو لايستطيع التراجع عن موقف تقليدى ٠ وفى مثل هذه الحالات من العبث محاولة اقناع العقل بالجدال الصورى ؛ ولن نستطيع حينئذ الا مواصلة العمل غير المباشر للوصول الى اتفاق شخصى على وضع الانسان الفعلى فى عالمنا ٠

وفى الجانب الذى ينتهى عنده الاستدلال الألوهى ، يميز نيومان بين فعل الاستدلال أو الاستنتاج العقلى وبين التصديق النهائى بحقيقة ما تم الاستدلال عليه (٣٥) ٠ فالاستدلال الصحيح ، أو فعل الاستنتاج من مقدمات ، استدلال شرطى ، أعنى أنه يعتمد على اعتبار القضية ناتجة عن الجدال ٠ غير أن التصديق نفسه فعل لا يقبل القسمة ، وغير مشروط ، لأنه يقبل القضية فى حد ذاتها بوصفها مجرد نتيجة لازمة عن مقدمات ٠ وأحيانا لا ينجح الفرد فى ابداء تصديقه على قضية وجود الاله لأنه يظل سلبيا ، ولا يقوم بأى فحص شخصى للبينة التى تؤيدها ٠ وقد يسلم ـ فى حالة أخرى ـ بوجود الله ، ولكنه يجد مع ذلك أن الأدلة الصورية شديدة الغموض والصعوبة ، وبالتالى لن يصدق القضية أبدا على نحو فكرى أو فلسفى ٠ وقد يتابع الفرد التدليل حتى فعل الاستنتاج ، ولكنه لن يربط أبدا النتيجة بمفهومه الشخصى عن الله، هناك حيث يتركز تصديقه الحقيقى ٠ وقد يسلم بصحة الحجة ، وقد يصل الى النتيجة بطريقة مجردة دون أن

يربطها من الناحية العملية بسلوكه الخاص واهتماماته الإخلاقية • فهو يرى، الى أين تؤدى الحجة ، ولكنه لا يبدى تصديقه الشخصى أبدا • وهكذا ، ثمة تنوعات لا حصر لهـا على المستوى الفردى ، بحيث لا يمكن أن يوجد تفسير موحد لغياب تصديق الناس جميعا بالأدلة الفلسفية •

ويشبه نيومان محنتنا ـ فى العالم الحاضر ـ بحالة أناس ينظرون فى بئر عميقة ، أو يطحنون معا فى واد مظلم (وهذا قريب من تصور ماثيو آرنولد للموقف) ، وحتى فى أحسن الحالات ، حين يقدر شخص ما الأدلة العلمية ، ويربطها بنفسه أيضا ، فان الغموض الذى يحيط بمعرفتنا بالله لا يتبدد تماما • « فأنت على كل حال لا تعرف ، بل تستنتج أن هناك الها ، وأنت لا تراه ، بل تسمع عنه » (٣٦) • ويظل الله هو الاله المحتجبالمجهول حتى ولو قامت حقيقة وجوده وفعليته اللامتناهيـة على الاستدلال الخـاص بوجود الـ « أنا » والعالم •

وهناك معنى فنى فى عبـارة نيومان القـائلة بأن عشرة آلاف صعوبة لا تؤلف شكا واحدا فى المسائل المتعلقة بالله • فهو يقصد بالشك هنا حالة العقل الذى لا يبدى تصديقه بوجود الله • وهذا شىء متميز تماما عن موقف الألوهى المقتنع الذى يؤمن بالله ، ومع ذلك يظـل على وعى حاد بحدود هذه المعرفة وقصورها • فالصعوبات التى يلقاهـا الألوهى لا ترجـع الى عيب باطنى فى البينة على الحقيقة الالهية ، بل ترجع الى عجزنا عن النفـاذ الى كمالات الله اللامتناهية ، وعن فهم حضوره للكائنات وعلاقاتهم الفردية به فهما تاما • وهذه الصعوبات لا تتعايش مع التصديق اليقينى بوجود الله اللامتناهى فحسب ، بل تتولد عن تمسكنا التأمل بهذه الحقيقة •

ويرى نيومان ان من علامات التواضعالسليم للعقل الانسانى أنيعترف بما تنطوى عليه معرفة الله من يقين وعسر فى آن واحد • وهذا التواضع العقلى يختلف اختلافا كبيرا عن التواضع الذى يوصى بـه بسكال العقـل الطبيعى ، والذى استنكره نيتشه ذلك الاستنكار العنيف• ولما كان نيومان يقرن التصديق اليقينى بالاعتراف بالصعوبات قرانا وثيقا بوصفه الموقف المتزن الوحيد للانسان من معرفة الله ، فانه لا يجد مبررا لاتباع رأى كالفن

«وبسكال القائل بأن المعرفة الطبيعية بالله تتمخض دائمـا عن غرور الذات الوثنى • ومن ثم فانه يتخلص من ضرورة الارتياب بالاستدلالات الفلسفية على الله ، ويقتصر فى تقويمها على المعايير الأخلاقية الدينيه وحدها •

ويميز نيومان عادة بين طريقتين فى الدراسة الفلسفية للاله : البحث، والفحص• ويقصد بالطريقة الأولى دراسة لله يقوم بها شخص يراوده الشك أو لا يبدى تصديقه فعلا بوجود الاله • وهذا التناول يقف فى مضاد طريقة الفحص ، وهى الاجراء الذىيتخذه الألوهى الذى يؤمن بالله ولكنه يرى أن من رسالته أن يسبر غور الصعوبات التى تكتنف معرفتنا الانسانية به ، وأن ينفذ فى شىء من التعاطف الى عقل الشاك والملحد • ويصف نيومـان عمله رسميا بأنه فحص مستمر • وليس الباعث عليه اخفاقا فى تصديقه الخاص بالله، ولكنه احساس صاحبه طوالحياته بمسئولية فحصالصعوبات التى تعرض لعقله ، وذلك بغية مساعدة غيره من الألوهيـين فى تشـديد قبضتهم على الاله ، وللبقاء منفتحا ومتجـاوبا مع المشكلات التى يصـادفها الباحثون عن الله •

(٢) نقد اللاهوت الفزيائى : وحين قام نيومان بفحوصه ، لم يخفف من حدة الصعوبات ، بل عرضها فى أوج قوتها • وكان قاسيًا ، بوجه أخص ، تجاه الاجابات اليسيرة بالتاريخ الانسانى ، وبالتصميم فى العالم المنظور• وهناك ــ مثلا ــ فقرة وصفية فى كتـابه « دفاع عن حيـاتى » (١٨٦٤) Apologia Pro Vita Suo ، تعارض كل تفسير طبيعى للانسان فىأبعاده التطورية ، والاجتماعية ، والتاريخية :

« يبدو أن العالم يكذب ببساطة تلك الحقيقة الكبرى (عن وجود الله) التى يمتلىء بها كيانى كله الى أقصى مداه ، وبالتالى ــ فان تأثير ذلك فى ــ كمسألة تقتضيها الضرورة ــ محيرة ، وكأنما ينكر وجودى أنا نفسى • ولو أننى نظرت فى مرآة ، فلم اشاهد وجهى ، لكان لدى نفس الشعور الذى يغمرنى فعلا ، حين أنظر الى هذا العالم الحى المتشاغل ، فلا أجد فيه انعكاسا لخالقه •• وتأمل العلامات ــ أيا كانت باهتة ومحطمة التى تدل على تصميم

مقصود ، والتطور الأعمى لما يتبدى فيما بعد على أنه قوى عظيمة أو حقائق ، وتقدم الأشياء كأنما تبدأ من عناصر غير عاقلة، لا صوب علل غائية ، وعظمة الانســان وصغاره ، وأهدافه البعيدة ، وحياته القصيرة ، والستار الذى يحجب مستقبله ، واحباطات الحياة ، وهزيمة الخير ، وانتصار الشر ، والألم الجثماني ، والقلق الذهني ، وسيادة الخطيئة وسطوتها ، وألوان الفجــور المنتشرة ، وضروب الفساد، والالحاد اليائس المحزون ، وحالة الجنس البشرى كله التي وصفتها كلمات الرسول وصفا مخيفا ، وان يكن دقيقا ، «بلا أمل، وبلا اله فى العالم» .. هذه كلها رؤية تبعث على الدوار والرعب ، وتفرض على العقل احساسا بسر عميق يند بصورة مطلقة عن الحل الانساني . فماذا يمكن أن يقال لهذه الحقيقة التي تخترق القلب ، وتحير اللب ؟ لا أستطيع ان أجيب الا بأنه اما انه ليس ثمة خالق ، واما أن هــذا المجتمع الحي من الناس قد طرد ـ بالمعنى الحقيقى ـ من حضرته » (٣٧) .

ونظرة واحدة الى التاريخ الانساني فى منظوره الطبيعى التطورى تحمل المرء بغتة وجها لوجه ازاء اختيار اللاالوهية أو الخطيئة الأصلية ، مع الحاجة الى مزيد من التنوير من التاريخ المقدس .

وفى هذا النص نغمات متميزة من بسكال الذى يطيب لنيومان الاستشهاد به بين حين وآخر ، ومع ذلك ، فهناك أيضــا اختــلافات رئيسية تبين أن الكاردينــال الانجليزى لا يشارك ســلفه فى نظرته المتشائمة الى معرفتنــا الطبيعية بالله . وما يسبب الهلع ـ على حد وصف نيومان ـ هو ما يصيب الألوهى من احباط حين يتوقع أن تتجلى القدرة الالهيــة دون التبــاس فى الطبيعة والمجتمع الانساني . وتفترض حيرته أنه قد وجد فعلا أسسا جيدة فى الاستدلال اللاصورى للتسليم بوجود اله خير ، وقادر قدرة لامتناهية . وبينما يستخدم بسكال تفســيره للموقف الانساني ، لكى يجــادل بالعالم الأخلاقى كل تناول طبيعى للاله ، يرى نيومان أن يقيننا بوجود الله يمكن أن يهيئنا لقبول حقيقة لنرى عن كارثة أخلاقية أصلية ، وعن الحاجة الى فاد . ويمكن أن يرجع هذا الاختلاف فى نهاية الأمر ، الى أن نيومان لا يقتبس مع بسكال تراثه الجنسينى عن الطبيعة والفضل الالهى ؛ كما أنه لا يجد سببا

لاهوتيا يدفعه الى الحط من شأن المعرفة الطبيعية بالله ، أو نسبيا فلسفيا ، مثل المذهب الهيجلى الذى يكافحه كيركجورد • وبدلا من أن يحدد نيومان موقفه وفقا للخطوط الجنسينية أو المناهضة لهيجل ، فانه يهيب بالمثل الذى ضربه القديس بولس حين وعظ الأثينيين فوق جبل «الأريوباجوس» (٣٨) • اذ ينبغى للانسان أن يوقر دائما الحقائق الطبيعية الموجودة فعلا فى العقل الانسانى عن الله • وليس الوحى المسيحى شيئا أجنبيا تماما عن الطبيعة الانسانية ، كما أنه لا يهدف الى محو معرفتنا الطبيعية بالله ، بل الى تطهيرها والوصول بها الى كمال جديد •

فاذا حلت هذه المسألة الأساسية ، كان نيومان على استعداد للاتفاق مع بسكال وكيركجورد على ثلاث نقاط كبرى : أن التصديق النظرى بالله عقيم أخلاقيا ودينيا بدون مرافقة القلب ، وأن الله اله محتجب حقا ، وأن حركة العقل الطبيعى الفعلية تتجه فى معظم الأحيان الى الانكار والالحاد • ومع ذلك ، فانه يقدم لكل نقطة من هذه النقاط تفسيرا مستقلا ، فهو لا يسعى الى تمجيد سبيل القلب الى الله على حساب السبل الأخرى • ولا يعنى العقم الدينى الذى ينجم عن التصديق النظرى البحت بالله أن الاستدلال الذى يقوم عليه باطل منطقيا ، أو منحرف أخلاقيا ، ولكنه يعنى أنه لم يؤت بعد ثماره على هيئة تصديق عملى ونظرى على السواء • ويرى نيومان أن الحجة القائمة على الضمير تغذى التصديق العملى ، بيد أن هذا لا يحول دون أن تكون متكاملة مع عامل نظرى ، كما أنها لا تستبعد السبل الأخرى المؤدية الى الله •

وفضلا عن ذلك فان احتجاب الله ليس انسحابا تاما لوجوده من الاستدلالات الطبيعية جميعا ، مادام تأكدنا من كماله اللامتناهى هو الذى يسوقنا أيضا الى احترام علو وجوده على أية نتائج للتدليل الانسانى • ويكون تدليلنا على الاله أشد ما يكون وثوقا حين يشتمل على اعتراف بأننا لا نستطيع اكتساب أية رؤية طبيعية أو شاملة له • وبهذا المعنى ، يتفق نيومان مع القديس أغسطين على أنه اذا فهم العقل الانسانى الله الى حد ازالة طبيعته المحتجبة فان ما يفهمه فى هذه الحالة ليس هو الله نفسه •

وهناك جانب خاص من هذا الموضوع المتعلق بالاله المحتجب ، يستخدمه نيومان فى دراسة الاتجاه الحضارى صوب الالحاد ، وما تنطوى عليه الحجة

القائلة على التصميم design من قصور. • فانه لما لم يكن الله واقعاً فزيائياً متكتلا ، فانه لا يتجلى بنفسه تماما خلال أى شىء مخلوق ، أو حادث طبيعى، بحيث تبقى الظلال والسر مخيمين على الأرض دائما (٣٩) • والعالم المادى يكشف عن الاله ويخفيه فى آن واحد : فهو يقدم شاهدا على خالقه ، ولكنه يشجعنا أيضا على البقاء فى مستواه الخاص ، وعلى الانصراف عن البحث عن الله • وكذلك يقدم لنا المجتمع الانسانى والتاريخ لمحات عن الحضور الالهى، ولكنهما يمزجان هذه الشهادة بقصة عن نشاط لا جدوى منه ، وشر لا طائل وراءه • ولما كان وجود الله وخيريته غير محفورين فى الطبيعة والتاريخ ، فان البحث عن الاله يتطلب مجهودا شخصيا صادقا ، والظروف تسمح للعقل الانسانى باعراض حقيقى عن البينة المؤدية الى الله •

ولهذا كان نيومان حريصا على الا يعزو الاتجاه الى الالحاد فى عصره الى أى فساد فطرى فى قوانا العارفة ، أو الى أى عيب جوهرى فى البينة • بل ان هذا الاتجاه يرجع الى أن البينة تسمح للعقل الانسانى فى نشاطه «التفسيرى» — بالتركيز على جانب واحد فحسب من جوانب الضغط المستمر الذى يمارسه الشكل المادى للوجود ، والنظام التاريخى • ومن بين الطرق التى نستطيع ان ننظر بها الى الطبيعة والانسان ، ثمة مفهوم قوى شاق ، يعزل سمات معينة من الوجود المادى والاجتماعى لسد الطريق المؤدى الى الله • وهذا التفسير بالذات ، لا الفحص الفلسفى لمشكلة الاله بما هو كذلك — هو الذى يثير اعتراض نيومان • ولكنه يرى أيضا ان امكانيه النظرة الملحدة مرتبطة بطبيعة الله المحتجبة ، ومن ثم فان الالحاد — بوصفه اتجاها تاريخيا فى عصرنا — لا يمكن التغلب عليه باهابة يسيرة بالتصميم فى الطبيعة •

ولم يكف نيومان — ابتداء من يومياته المبكرة حتى أنضج آرائه عن الله — عن التعبير عن تحفظات خطيرة على الدليل المستمد من التصميم ، وهو الدليل الذى أولع به عصر التنوير ، والمدرسة الذهنية noetic • فهو لم يكن يعول عليه فى عقيدته الألوهية الخاصة ، كما انه لم يكن يسلم بما يتضمنه من انعام ، أو حتى بدلالته الألوهية الا تحت شروط تحفظية قاطعة .

ولهذا السبب ، يمكن أن يقف وحده وسط رجال الكنيسة الكبار في العصر الفيكتوري من حيث انه لم يكن مفزوعا ، أو معاديا لنظرية داروين التطورية (٤٠) • وفي مراسلة طويلة مع العالم البيولوجي سانت جورج ميفارت St. George Mivart ، نراه حريصا على الاحاطة بآخر التطورات العلمية وتفسيرها النظري• كما أنه أبدى بعض التعليقات الهادئة على الطابع الشرطي للانتخاب الطبيعي ، وتساءل عما اذا كان من الممكن وجود مثل بيولوجي لمبادئه التي تضمنتها نظريته في تطور العقيدة المسيحية • وكان موقف نيومان الثابت هو أن الداروينية قد أضافت مزيدا من الصعوبات لتصور الطبيعة بوصفها تصميما ميكانيكيا mechanical design ، ولكنها (أي الداروينية) لم تمس التناولات غير الميكانيكية للاله ، من الطبيعة والانسان •

وكان هناك أيضا باعث لاهوتي يعتمل في عقل نيومان ، لا على استبعاد الدليل القائم على التصميم ، بل على الامتناع ــ بالتأكيد ــ عن اتخاذه استدلالا أساسيا على الله • فالمعطيات التي تستند اليها كونية الحدود ، وهي لا ترتبط خصيصا بشخصية الانسان ، وبالتالي فانها لم تتأثر بالخطيئة الأصلية وبالفداء • وتأسيس معرفتنا بالله على هذا الأساس في المقام الأول معناه الوصول الى اله لا يرتبط ارتباطا مباشرا بطبيعتنا الشخصية واحتياجاتنا الدينية • وقد تؤدي الشواهد المستمدة من التصميم الى قوة كونية تتمتع بقدرة عظيمة (ولكنها ليست لامتناهية) ، وبمهارة ، وسماحة فائقتين ، ولكنها تلتزم الصمت عن اله العدالة والرحمة والقداسة ، عن العناية الالهية والحاجة الى الفداء •

كان نقد نيومان اللاهوتي الرئيسي اذن هو أن مذهب الالوهية الذي يتخذ من التصميم مركزا له يولد نظرة تاليهية deistic ، أو حتى نوعا من مذهب التناهي • والسبيل الوحيد لانتزاع قبضة نزعة عصر التنوير التاليهية ، والمذهب التجريبي ، ومذهب التناهي عن العقل الأوروبي ، هو ازاحة الدليل القائم على التصميم بوصفه التناول الأول للاله ، واثبات « أن الاله الذي خلق السموات » هو أيضا « اله قلوبنا » • وكان المقصود صراحة

من دليل نيومان القائم على الضمير أن يزيح حجة التصميم من مركز النظرة الالوهية ، وأن يؤمن الرابطة بين الله بوصفه خالقا للكون وبين الله بوصفه رب القلب الانسانى • وعلى هذا النحو ، حاول التغلب على التضاد الذى وضعه بسكال بين اله الفلاسفة والمدرسيين ، واله ابراهيم واسحق ويعقوب •

وتمهيداً للطريق الذى يسلكه تناوله ، وضع تفرقة فاصلة بين اللاهوت «الفزيائى» Physical واللاهوت « الطبيعى » natural . (٤١) • الأول نظرية عن الله قائمة على حجة التصميم ، ولا تصفه الا بالكمالات الظاهرة فى العالم الفزيائى • وهذا هو الموقف المألوف لمذهب التاليه الانجليزى ، كما يعرضه وليم درهام William Derham فى كتابه « اللاهوت الفزيائى » (١٧١٣) ، وبحوث كلارك Clarke وبيلى Paley المتداولة ، والمدرسة الذهنية noetic . ويلاحظ نيومان أنه حتى مع التسليم بصحة الاجابة بالتصميم ، فان اللاهوت الفزيائى لا يستطيع أن يتناول الله ــ من حيث هو كائن شخصى أخلاقى عادل ــ الا تناولا ملغزا غير مباشر • فاذا التمسنا مذهبا أكثر شمولا ، كان لابد أن نلجأ الى لاهوت طبيعى • وهو «طبيعى» بالمعنى المزدوج لاستخدام قوانا العارفة الفطرية ، واستغلال كل مصادرنا الطبيعية للبينة ، بدلا من التركيز على العالم الفزيائى • وهذه المصادر التى أسماها نيومان « مخبراتنا الطبيعيه » عن الله هى : العالم المادى ، والروح الفردية الانسانية وأفعال ضميرها ، والتاريخ الانسانى • ولابد من استخدام هذه المصادر الثلاثة جميعا لاقامة فلسفة متينة الأسس عن الله • والمنهج الذى يصطنعه اللاهوت الطبيعى هو الاستدلال الاستقرائى ، غير أن هذا يحتوى فى ذاته على الأساليب الفنية الخاصة بالبرهان الميتافيزيقى ، وعلى التدليل الاحتمالى ، وعلى الشواهد التاريخية ، وذلك كيما يوائم بينه وبين مختلف ضروب البينة الطبيعية على الاله •

ولم يحاول نيومان نفسه أن يضع لاهوتا طبيعيا بهذا المعنى الكامل • بيد أن مفهوم مثل هذا العلم قد أمده باطار مشترك يستطيع أن يضع فيه تحليله للضمير وللحجج الميتافيزيقية على السواء ، كما مكنه أيضا من أن يحدد أن النمط الوحيد من حجة التصميم الذى يمكن أن يفيد بعض العقول

هو النمط الذى يعمل داخل نطاق هذا السياق الأوسع ، والذى يحتفظ بعلاقة حيوية ومعطيات حياة الانسان الروحية ، وبالتالى يحتل مكانا ثانويا داخل ميدان اللاهوت الطبيعى .

وفضلا عن ذلك ، فان نيومان لا ينظر الى الحجة القائمة على التصميم على أنها النوع الوحيد الذى يمكن اجراؤه من الاستدلال الاستقرائى ، حتى لو كان ذلك الاستدلال يتجه من العالم الفزيائى الى الله . فهو يضع التصميم فى مضاد نظام الطبيعة(٤٢) . ومع أن هذه التفرقة حاسمة بالقوة (بالامكان)، الا أنه لا ينميها تنمية كافية . فهو يلاحظ عابرا أن الدليل القائم على التصميم يرتبط ارتباطا وثيقا فى التاريخ العقلى بمفهوم نيوتن العلمى عن الطبيعة بوصفها آلة منتظمة انتظاما رياضيا ، وبالتالى لا يمكن أن يختلط بالفكرة الأوسع عن نظام الطبيعة ، أو التتابع المتجانس للأحداث . وأيا كان الاطار العلمى السائد ، فان النظام يؤدى ــ من الناحية الفلسفية ــ الى القانون ، والفرض ، والعقل العلى . فهو لم يستخلص كل التضمينات التفصيلية لهذا التضاد ، ومع ذلك يبدو من الكامن وراء موقفه أن كشوف نظرية التطور تؤثر فى مسألة التنظيم ، لا على النظام العام ، وغائية الحوادث . وبدلا من أن يعمل نيومان على توضيح معنى النظام من خلال تحليل ميتافيزيقى مباشر ، يكتفى بما توصل اليه من تضايف عام بين التصميم والعلم الطبيعى ، وبين النظام والدراسة الفلسفية للطبيعة .

وكان شغله الشاغل هو اثبات أنه على الرغم من ارتباط دليل التصميم بالنظرة النيوتونية للعالم ، فان ذلك الدليل لا يلزم ــ فى منطق صارم عن هذه النظرة (٤٣) . فهو يتفق مع فرنسيس بيكون (كما أوضحت ذلك مقالة ماكولى) أن من الممكن الفصل بين العلتين الكافية والغائية فصلا جذريا بحيث يستطيع الباحث العلمى أن يقتصر فى تركيزه على المقومات الفزيائية المتقاربه والعلل الكافية . فاذا أضيفت الى تركيز بيكون على العلتين الكافية والمادية الفكرة التجريبية عن العلية الفزيائية بوصفها تتابعا للظواهر المتناهية ، أمكن حينئذ اعطاء تفسير متسق ومكتف بذاته من الناحية المنهجية للعالم المادى دون الاشارة الى مصمم كونى . ووجهة نظر الفزياء الكلاسيكية الحديثة هى « الالحاد المحايد » ، لا بمعنى انكار الاله ، أو اقامة أى شىء يتنافى مع وجوده ، ولكن بمعنى أداء واجباتها الخاصة دون حاجة الى الاشارة اليه . ولا يستطيع المرء ــ داخل السياق العلمى وحده ــ أن

يفرض قرارا عما اذا كانت حركات النظام الشمسي قابلة للرد بأكملها الى معادلة لابلاس ، أو أنها تتطلب فعل عقل الهي • ويستطيع الإنسان أن يقرأ الطبيعة ، اما بالرجوع الى الوراء فى حدود المقدمات الفزيائية والمقومات ، واما بالاتجاه الى الأمام فى حدود التصميم • ولكن لا وجود «لقياس بارع» يستطيع أن يقهر العقل على التسليم بالحجة القائمة على التصميم من تفسيرات العلم النيوتوني وحده • فهذا الدليل ليس نتيجة ضرورية لأى موقف علمى، وبالتالى ليس هناك مايدعو الى جعله دليلا أساسيا فى عصر يمجد الكشوف العلية والاستدلالات تمجيدا عظيما • ودليل التصميم لابرهانى ، ولا أولى من وجهة نظر اللاهوت الطبيعى والعلم على السواء • وكان من الممكن أن يتفق نيومان والفيلسوف الأمريكى تشونسى رايت Chauncey Wright (ضد مذهب الألوهيــة «العلمى» والالحاد فى عصر التنــوير) على الحيــاد الجوهرى للمنهج العلمى تجاه كل استدلال الوهى •

والنظر الى الطبيعة ـ سواء بوصفها شيئا نقترب منه مدفوعين بحب استطلاع علمى ، أو بوصفها عملا عقليا علينا أن ندرسه فى رهبة دينية ـ هذا النظر ليس الا المقابل لحقيقة أن الله يحجب نفسه ويكشف عنهــا فى الطبيعة • فالله لا يعلن عن حضوره فى الطبيعة والتاريخ فى ضجة وصخب، ومع ذلك فانه يمدنا بأثر ، يكون ضعيفا ودائريا فى بعض الأحيان ، الا أنه يؤدى الى حقيقة وجوده وتدبيره الحكيم •

« هذا هو قانون العناية الالهية : أن تعمل من وراء حجاب ، وما هو منظور فى طريقها يلقى ظلالا فى أحسن الحالات ، وفى بعض الأحيان يطمس ويخفى ما هو غير منظور • فالعالم المنظور هو الأداة ، وهو أيضا حجــاب العالم غير المنظور ، وهو وان يكن حجابا ، الا أنه مازال رمزا ومؤشرا فى شطر منه : بحيث ان كل ما هو موجود أو يحدث فى الظاهر ، يحجب ، ومع ذلك يوحى ، ويخدم قبــل كل شىء نسقا من الأشــخاص والحقــائق والحوادث ، وراء ذاته » (٤٤) •

ويؤكد نيومان ـ كما يؤكد كليمنت الاسكندرى والأسقف بطلر ـ أن كوننا مغلف بالأسرار المقدسة سواء فى جوانبه الفزيائية أو الاجتماعية ـ التاريخية • والنظر اليه على انه حجاب يخفى ما وراءه ولا شىء غير ذلك ـ فهذه نظرة اللاادرية والالحاد المتطرفة ، على حين أن النظر اليه بوصفه رمزا

ومؤشرا فقط ، يؤلف ما في الثيوصوفية (الفلسفة الالهية) ومذهب التأليه من ضعف • ويعترف نيومان بما في الاحتفاظ بالعلاقة المعقدة بين الحجاب والرمز، وبين الطبيعة بوصفها حاجبة لحقيقة الاله الأبدي وعنايته ، وبوصفها موحية بهما ـ يعترف بما في هذا الاحتفاظ من صعوبة وتوتر • فالانسان لا يستطيع أن يجمع هذين الوجهين دون استعداد سابق للعقل والقلب ، وبالتالي دون اعطاء مزيد من الأهمية للعوامل الانسانية في تصديقنا بآلة يفوق ما يمكن اعطاؤه داخل لاهوت فزيائي •

ولا يسمح نيومان للالحاد بأن ينتفع بنقده للاهوت الفزيائي ، اذ أن حجته تنسحب على أية محاولة لانكار وجود الله على أساس علمي • فهناك ـ وراء الالحاد ومذهب الألوهية القائم على حجة التصميم ـ تفسير معين أو نظرة الى الطبيعة (٤٥) • وليس الالحاد أو مذهب الالوهية القائم على التصميم محددين في المقام الأول لمفهومنا عن العالم ، ولكنهما موقفان مشتقان من غيرهما ، وناجمان عن بعض المبادىء الفلسفية الخاصة ، ولا يلزم أيهما بالضرورة عن مفهوم علمي تجريبي للطبيعة • ومن الممكن أن يتغذى كل منهما على هذه النظرة العلمية ، غير أن عملية التغذية هذه ، عملية منفصلة تتطلب تدخل الاعتبارات الفلسفية ، وليست نتيجة منطقية حتمية للتفسير العلمي نفسه • ويرى نيومان أن النزعة الطبيعية العلمية صحيحة داخل مجالها ، ولكنها لا تمد الناس بالمقدمات التي تتأدى بهم حتما اما الى النزعة الطبيعية الفلسفية الملحدة ، أو الى اللاهوت الفزيائي • وما من انسان يستطيع أن يتنصل من مسئولية النظر في أعماق نفسه بحثا عن إله قلوبنا ، متذرعا بأن العلم يستبعد الله ، أو أن العلم يخبره بكل ما نحتاج الى معرفته عن الله • ولو لم يكن ثمة معبرة لاشخصية قياسيه تصل ما بين النظرة العلمية السائدة وبين الالحاد أو الألوهية القائمة على حجه التصميم، فمن واجب الفرد أن ينعم النظر في البراهين الميتافيزيقية وفي شهادة ضميره الخاص •

(٣) الاستدلال بالضمير على الله : واذا أراد المرء أن يفحص الحجج الميتافيزيقية ، لم يقدم له نيومان في مجال الارشاد الا النزر اليسير ، ففي مواعظه الدينية يشير عرضا الى الأدلة المستمدة من الحركة في العالم ، ومن النظام الداخلي للكائنات ، ومن الحاجة الى علة أولى (٤٦) • وهو يعترف بما في هذه الأدلة من اقناع ، ولكنه لا يعكف على تحليل الصعوبات التي تحيط

بتلك المنطقة • ومن أسباب احجامه ، قبوله لرأى لوك القائل بأن افعال ارادتنا الباطنة هى وحدها المصدر التجريبى لمعرفتنا بالعلية • فليس لدينا اية تجربة للعلية فى الطبيعة المادية ، ولكننا نستدل على وجودها من مشاهدتنا للتتابع الموحد ، وللعلاقات بين الحوادث • أما ما هى الأسس التى لدينا فى المعطيات العادية لاقامة مماثلة بين الأفعال الارادية والتتابع الخارجى ، فسؤال لا يجيب عليه نيومان • فهو لا يفتش فى معنى العلية الثانوية عند الفاعلين اللاانسانيين ، بل يقرر ببساطة أن التتابع المادى لابد أن يرجع فى نهاية الأمر الى ارادة ما ، ومن الواضح أن هذه الارادةمستقلة عن الارادة الانسانية • ومن ثم ، فان فاعلية الله الروحية مطلوبة بوصفها المبدأ العلى النهائى للعالم الطبيعى • هذه النقاط جميعا يجملها نيومان عابرا دون أن يفحصها بعنايته المألوفة ، فهو لا يتقدم متجاوزا لوك وبطلر الى معالجة أكثر ميتافيزيقية للعلية ، ولنوع البرهان الوجودى الملائم للاستدلال العلى الحقيقى المستمد منالموجودات الحسية ، لا للاستدلالالمنطقى القياسى •

وقد برر نيومان المجال المحدود لاستقصاءاته الألوهية بملاحظة مؤداها أن الأنانية ــ فى هذا المجال ــ هى التواضع الحقيقى • فقد وجد أن الحجة القائمة على الضمير ليست أقرب الحجج الى نفسه وأشدها اقناعا فحسب ، ولكنها أكثرها تداولا بين الناس فى استدلالهم اللاصورى على الاله ، وفى تصديقهم بوجوده الحقيقى • وكان تناول نيومان البناء فى اللاهوت الطبيعى يهتدى بخطة فحص ذلك النوع الشعبى الشخصى العملى من البينه التى يعتمد عليها العاديون من الناس فى تكوين عقيدتهم عن وجود الله • وفى منطقة الضمير ، بحث نيومان عن أقوى حجة لاصورية تقدم لهم الأساس المعقول لتصديقهم بالله • ولم يزعم أنها الحجة الصحيحة الوحيدة ، بل ركز دراسته على التصديق اليقينى الحقيقى بالله الذى تنتهى اليه• وكان مقصده الرئيسى اثبات أن الاستدلال اللاصورى المستمد من الوقائع الأخلاقيةطريق معقول يؤدى الى الله وغير قابل للرد •

ويحصى نيومان ــ فىمذكراته الخاصة ــ أربعة أسباب رئيسية لاختياره للدليل القائم على الضمير (٤٧) • أولا : لأنه دليل مشترك لكل صنوف البشر ، المسيحيين والوثنيين ، الجهلاء والمتعلمين على حد سواء • وهو ماثل أمامنا منذ طفولتنا ، ضاربا بجذوره فى تجربة متصلة هى تجربة خضوعنا

للقانون • والدليل اللاصورى القائم على الضمير لا يحتاج الى تخصص ، كما أنه لا يتطلب تدريبا خاصا لادراكه ، ولا ينحصر في الكتب والمعامل • ثانيا : ليس الدليل المستمد من الضمير عملية نظرية بحتة ، كما أنه لايقف عند حقيقة مجردة خالصة ، بل انه يجعلنا — على العكس من ذلك ، ندرك الله فى نقطة المركز من حريتنا • وهو شخصى ، لا فى نقطة انطلاقه فحسب، بل فى فهم الله أيضـا بوصـفه حكما شخصـيا ، وهاديا تحدوه العناية ، ومن ثم فان هذا الاستدلال يعطى عادة حقيقة نظرية والتزاما عمليا من جانب الشخص المتناهى ازاء الاله بوصفه شخصا • فهو مصدر العلاقة الأخلاقية والدينية بالله ، وبالتالى فانه يتغلب على عيوب الدليل القائم على التصميم • ثالثا : يؤيد نيومان الحجة المستمدة من الضرورة من حيث انها تؤلف أساسا للاعتقاد في الحواس ، اذ يمكن النظر اليها (أى الى الحواس) حينذاك على أنها ممنوحة من الله • ومع أنه يعترف شخصيا فى كتاباته الشخصية بالادراك الحسى على أسسه الخاصة ، الا أنه يرى فى الضمير دائما سبيلا متاحا للوصول الى الله حتى لأولئك الذين لا يثقون بالعالم الخارجى •

والسبب الرابع الذى يبديه نيومان خليق بمعالجة منفصلة • فهو يقرر — في شيء من الالتواء الى حد ما — أن الحجة المستمدة من الضمير تشرح وتفند ما تشير اليه المراجع الاسكلائية على أنه « الخطيئة الفلسفية » • وهو يجد معنى محسوسا لهذه العبارة فى ميل بعض العقول الفلسفيه الى تحويل الضمير ، من كونه صوت اله يوجه ويكافىء ، الى كونه مجرد ذوق • وهذا شطر من الكفاح الحازم ضد اعتبار الضمير شاهدا باطنيا على وجود الله ، وعلى قانونه الأخلاقى • ورأى نيومان الخاص هو أن الضمير مقوم فريد فى طبيعتنا الذهنية ، مقوم لا يمكن أن « ينحل فى نهاية الأمر الى أى مزيج من المبادىء فى طبيعتنا ، يكون أكثر أولية منها » (٤٨) • بيد أنه يذكر عدة مذاهب فلســفية تحاول أن تذيبه في شيء آخر ســواه • ومن هـذه التفسـيرات الردية reductionist التفسـيرات النفعيـه والاسـتطيقية ، والانثروبولوجية ، والسوسيولوجية ، والنفسية ، فهذه جميعا تسعى الى جعل الضمير مسـاويا على التوالى لتقـدير المنفعة ، أو لأنانيه بعيـدة النظـر ، أو لاحساس بالملائم ، أو لالتواء فى عقل الانسان البدائى ، أو لنواتج التكيف الاجتماعي والتعليم ، أو نتيجة لروابط تداعى المعانى المحددة •

وفى مقابل هذه الأشكال المختلفة من الردية الأخلاقية ، يعتمد نيومان على ما يسميه فحصا مباشرا لظواهر العقل الانسانى الجوية ، أو ما يمكن أن نسميه تسـمية تقريبية بانه وصف فنومنولوجى (ظاهرى) للمواقف الانسانية • وتصويره الشهير للجنتلمان وسيلة مجسدة لتوضيح التقابل الحاسم بين الضمير بوصفه أمرا أخلاقيا ، وبين مقابله الاستطيقى • فهو يبين ـ بالرجوع الى كتابات شافتسبرى وهيوم ، وبيرك وجيته ـ كيف يسـتبدل تناول الحس الأخلاقى moral-sense الذوق الجيد بالأمر العملى ، والرضا عن الذات بالاشارة الى معيار أسمى • وفى رده على تنبؤ ماثيو آرنولد بأن الأدب والثقافة سيحلان مكان الدين ، يحلل نيومان الضمير بوصفه فعلا شخصيا متميزا تمام التميز عن استجابة متولدة عن الثقافة ، ومن حيث ينتهى الى علاقة أخلاقية خاصة لا يمكن أن ترد الى أى معادل استطيقى • ويحرص نيومان حرصا خاصا على فهم ونقد النظرة الظاهريه والردية عند جون ستيوارت مل الذى حل مذهبه المنطقى محل المدرسة الذهنية فى أكسفورد عقب رحيل نيومان بوقت قصير • ذلك أن الضمير يوجد فى الفرد فى سن مبـكرة بحيث يتعـذر تفسيره بتداعى المعانى ، كما أنه يوجد ـ بصـورة موحدة ـ عند الاغريق الوثنيين والمسيحيين على السواء ، بحيث لا يمكن أن يكون نتيجة لروابط عرضية ، ومحددة اجتماعيا • ويعول كل من هيوم ومل تعويلا كبيرا على مبدأ تداعى المعانى ، ولكنه يبقى مع ذلك علة مجهولة داخل نزعتهما الظاهرية • ولا تنسجم نظريتهما مع تجربتنا عن التدبر المتروى وعن تطبيق المبادىء الآمرة على ظروف جديدة وعن الاختيار الحر ، وهى جميعا ملامح تميز عملية الضمير الفعلية فى الانسان •

والأفعال العينية ، أو الأوامر الأخلاقية التى يمليها ضمير الفرد ، تمده بالمعطيات اللازمة التى يعممها خفية فى المبدأ القائل بأن الضمير يصدر الأوامر الملزمة لارادتنا • وهذا المبدأ ـ كغيره من مبادئنا الأولى ـ لا يتولد بطريقة أولية لاشخصـية ، ولكنه ينشـأ على نحو استقرائى من تجربتنا الشخصية • ذلك أن العقل ـ ازاء تكرار الأحكام المتعلقة بالأمر الأخلاقى ـ يكون مفهوم الضمير شيئا فشيئا • فهو مفهوم مركب ؛ اذ من الممكن أن ننظر الى الضمير ، اما بوصفه ادراكا لقاعدة من قواعد الأخلاقية بالنسبة لظروف معينة ، واما بوصفه ادراكا للواجب أو الالتزام الأخلاقى المؤثر فى أفعال

معينة • وهذا الوجه الأخير من الضمير متصل ـ على الأخص ـ بالاستدلال الألوهي • فاذا أخـذ على أنه ادراك مباشر للواجب فيمـا يتعلق بقراراتنا العملية في المسائل العينية ، كانت له الوظيفتان الأوليان : الأمر ـ و ـ النهي ، الاطراء ـ و ـ التأنيب • الضمير يحقق نفسه اذن في التوجيهات والعقوبات وتصاحبه مشـاعر الرضـا والحزن • أما من حيث وجهه الخاص بالتوجيهات ، أو بأحكام الأمر والنهي ، فان له طابعا مستبدا يلقي ضوءا خاصا على القانون الطبيعي الأخلاقي • فهو يمكننا من النظر الى هذا القانون لا من حيث « هو » ميل حميم لطبيعتنا فحسب ، بل من حيث هو « صادر عن » مصدر شخصي أعلى في وجودنا واتجاهاتنا الأخلاقيه (٤٩) • والانسان ذو الضمير يصبح في وعي بنفسه حيث انه يوجد ويختار ويفعل في الحضور الفعال ـ وبالاشارة الى ـ الاله الشخصي المتعالي • فهو يعرف ها هنا على أنه موجود بوصفه المصدر الشخصي ، والأساس النهائي للقانون الأخلاقي ، وللالتزام •

ولا يزعم نيومان أن هذه الحجة يمكن أن تقهر كل انسان ، أو أن قوتها يمكن أن تقدر دون جهد شخصي ، ومعاناة للموقف الأخلاقي الذى يصفه • ولكنه يرى أنها تثير الأسس العقلانية التي يستند اليها الانساني في ابداء تصديقه بوجود الله . والأساس الذى يقوم عليه الاستدلال الألوهي اللاصوري المستمد من الضمير لا يقل معقولية عن الأساس الذى يقوم عليه استدلالنا العادى على وجود العالم الخارجي • ففي كلتا الحالتين ، هناك أساس تجريبي لا يمكن تحليله الى شيء آخر هو : في الحالة الأولى وجود الاحساسات في العقل ، وفي الحالة الثانية وجود الأوامر الأخلاقية . ففي ادراكنا للاحساسات، على أنها تبعث فينا بواسطة مصدر آخر ، نقوم باستدلال تلقائي لا أثر للتفكير فيه ـ على وجود عالم مادى • ونحن نستخدم أيضا نفس المبدأ الاستقرائي عن مصدر على حقيقي للتقدم من تجربة الأوامر الأخلاقية بوصفها صادرة عن شخص أخلاقي أسمى ـ للتقدم الى وجود الله • ذلك أن أوامر ضميرى يبدو أنها تنقل نية ـ على ـ الالزام من جانب فاعل عاقل أخلاقي ، متميز عني ، وأعلى مني • فاذا أدرك الفرد طبيعة الأمر الأخلاقي نفسه التي لاسبيل الى ردها ، وعاني تجربة العلية الباطنة بوصفها ارادة فعالة ، تحرك بكل تأكيد صوب التصديق بوجود الله ، وعلوه ، وخيريته الأخلاقية •

وهنا تتدخل مسائل معرفية وميتافيزيقية لا يفحصها نيومان نفسه • فهو لا يفحص الصعوبات التى تستتبعها المقارنة بين الاستدلال على الله وبين الاستدلال على العالم المادى الواقعى • وهو يفترض أن معظم الناس يؤمنون بنمط من الواقعية غير المباشرة ، وبأن المشكلات المرتبطة بهذه النظرية ليست خطيرة الى درجة تكفى للشك فى صحة الاستدلالات الوجودية الأخرى التى تستخدم اجراء مماثلا • واخفاقه السابق فى اثبات معنى العلية فى المجال المادى اللاانسانى تجد لها هنا مقابلا فى احجامه عن بحث ما اذا كانت التجربة الباطنة لفعل الارادة تسرى على ما وراء عالم الفاعلين الروحيين المتناهين • على أنه فى أوصافه للطابع الآمر الذى تتسم به توجيهات الضمير ، لا يشير الى أننا نكتشف فى الأمر الأخلاقى نية شخص ذى سلطان يعلو على الفاعلين المتناهين جميعا • فالتركيز على العلية بوصفها فعلا فعالا من أفعال الارادة يفتح الطريق لتفسير الأمر الأخلاقى على أنه الحضور الواقعى لسلطة الاله الفاعل الشخصى اللامتناهى •

وهناك ميزتان خاصتان كان نيومان يرجو أن يجنيهما من الحجة القائمة على الضمير • فقد كان مدركا ــ فى المقام الأول ــ أن الاتجاه الالحادى ومذهب « مل » فى التناهى ــ يعملان معا على تجميد مشكلة وجود الله ، ومشكلة خيريته الأخلاقية • فهما يضعان الشرط القائل بأن المرء لا يثبت وجود الله الا اذا أثبت مباشرة وجود اله خير • وبدلا من أن يفحص نيومان هذه المقدمة على أسس ميتافيزيقية أوصى باتخاذ طريق الضمير وسيلة لتلبية هذا المطلب • ولاحظ ــ (موجها ملاحظته الى صاحب النزعة الطبيعية الملحدة) أن على المرء أن يتخذ من الانسان ــ لا العالم الفزيائى ــ نقطة انطلاقه ، اذا أراد أن يصل على الفور الى اله متصف بالصفات الأخلاقية • وطريق الضمير يقع داخل سياق أخلاقى ، ويؤدى الى الله بوصفه الحكم العادل الخير • وكذلك يجيب نيومان على صاحب مذهب التناهى اجابة مماثلة مؤداها أن موقف الضمير يبدى الله بوصفه الشخصى المقدس الكامل الذى يعلو على الفاعلين المتناهين جميعا ويأمرهم • أما وجود الألم والشر والحوادث التى لاغايه لها ، فامتحان لايمان الانسان بقدرة الله اللامتناهية وخيريته ، ولكنه ليس توجيها للتخلى عن لامتناهى قدرته أو خيريته •

وقد توصل نيومان الى نتيجة قيمة أخرى من ادراج شهادة الضمير

ضمن الأسس الأولية للايمان بالله • والمعطيات فى هذا المثل لاتوجد فى المجال الشخصى وحده ، ولكنها اخلاقية بوجه خاص ، ومن ثم ، فانها تخاطبنا بطريقة عملية ، والنتيجة الطبيعية للاستدلال الألوهى المستمد من الضمير ، هى التصديق العلمى بالله ، لا بمعنى كونها خالية من اية دلالة نظرية ، بل بمعنى اضافة ايمان ارادتنا الراسخ ، وولائنا لحقيقة وجودية • وهذا الالتزام العملى نحو الاله ــ بوصفه خيرا ومقدسا بصورة لامتناهية ــ يمكننا من معاناة ضراوة الشر ، وارتياد نسق الحوادث الباطن دون استنتاج أن القدرة الالهية عاجزة أو محدودة ، أو أنه لا وجود لاله خير متعال خلق الانسان وعالمه الطبيعى • والحق أن التصديق الألوهى الموجه وجهة عملية يزودنا بدافع ايجـابى لمكافحة الشر ، والسـيطرة على القوى الطبيعيه والتاريخية لتحقيق غايات انسانية •

(٤) الاحتمالية العلية والتصديق اليقينى بالله • لم تكن حجه نيومان القائمة على الضمير هى رد نيومان الوحيد على المدرسة الذهنيه التى حاولت أن تحصر التناول المعقول من جانب كل انسان للاله فى البراهين الصورية وفى الاجابة بالتصميم ، ولكنها (أى حجة الضمير) كانت أيضا سبيله لمواجهة اعتراض هام موجه من موقع منطق العلم • وقد صاغ هذا الاعتراض صديق هو وليم فرود William Froude خلال مراسلة امتدت طيلة حياتهما • وكان شقيق فرود الأكبر شريكا حميما لنيومان فى حركة أكسفورد ، وكان وليم نفسه عالما ممتازا فى الايدروديناميكا (ديناميكا الموائع) وفى الهندسة البحرية • وعن طريقه ، حافظ نيومان على صـلته بالمناهج الفعلية المتبعة فى فزياء القرن التاسع عشر ، كما أحيط بنفس الاتجاهات فى منطق العلوم التى اهتم بها تشـارلز بيرس Charles Peirce فى أمريكا • وقد صـدم «فرود» بالتماثل بين رأى السر تشارلز لايل Charles Lyell وغيره من العلماء ذلك الرأى القائل بأن مناهج العلم الحديث لا تؤدى الا الى نتائج احتمالية ، وبين ما اعلنه نيومان فى كتابه « دفاع » Apologia من أن الاحتمال هو مرشد الحياة ، وأن اعتقاده فى الله قائم على أسس من الاحتمال . وحين وضع « فرود » هذين المصـدرين معا ، استنتج أن كل استدلال على الله ينبغى أن يظل احتماليا وخاضعا للشك ، وبالتالى لا يمكن أن يعطى أبدا يقينا مطلقا عن وجوده •

واستمرت هذه الصعوبة مصدر ازعاج عميق لنيومان سنوات طويلة ؛ لأنها بدت نتيجة لا مهرب منها لموقفه الخاص من ناحية ، ولأنها كانت شيئا يوصي به الرأى الشائع للتفكير العلمى من ناحية أخرى • وكان « فرود » يعتقد أن العقل الانسانى « لا يستطيع الوصول فى أى موضوع من الموضوعات الى نتيجة يقينية يقينا مطلقا • وعلى الرغم من وجود بعض النتائج التى تعد أشد يقينا من غيرها ، الا أن هناك عنصرا من عدم اليقين فيها جميعا • وعلى الرغم من أن أى احتمال ، مهما يكن ضعيفا ــ قد يجعل من واجبه ــ حيثما كان أن يتصرف « كما لو » كانت النتيجة التى يشير اليها يقينية تماما ، الا أن أعلى درجات الاحتمال لا تبرر العقل حين ينفى ما يتبقى من الشك » (٥٠) • وقد أكد « فرود » ــ مثلما فعل تشارلز بيرس ، على موقف القابليــــة للخطأ fallibilism (أو الخطئية) ، أو التســليم بالخطئية الجوهرية لكل تدليل علمى ، وواجب البقاء على استعداد مراجعة الاحتمالات الحاضرة ورفضها • ولا ينبغى أن نسمح لمقتضيات الفعل بخداعنا فيما يتعلق بعدم اليقين النظرى الذى تتسم به أحفل آرائنا بالوعود ، وأكثرها جدوى من الناحية العملية •

ويشكل نيومان استجابته لهذه الحجة فى مراسلاته الخاصة ، وفى كتابه قواعد التصديق A Grammar of Assent (١٨٧٠) • فهذا غرض من أغراض تمييزه بين فعل الاستدلال والاستنتاج وبين فعل التصديق • فلما كان الاستدلال والتصديق فعلين مختلفين ، يمكن أن يكون التصديق بالله معقولا ويقينيا بمعزل عن استدلال صورى برهانى • وفضلا عن ذلك ، فان ما يقرره نيومان عن الأسس الاحتمالية لاعتقادنا الطبيعى فى الله ينبغى أن يفسر تفسيرا دقيقــا ، بحيث يشير الاحتمــال الى بعض الحجج الألوهية المنفصــلة ، والى فعل الاستنتاج منها ، لا الى التصديق النهــائى • وفعل الاستنتاج مشروط ؛ بمعنى أنه يتجه الى مقدمات الحجة ويعتمد عليها ، لا بمعنى كونه قابلا للمراجعة على نحو جوهرى • ومع ذلك ، فان التصديق الألوهى غير مشروط لأنه يقبل حقيقة وجود الله على أنها قضية مقنعة فى حد ذاتها • وبالاضافة الى ذلك ، لا يستخدم نيومان عبارة « محتملة » على أنها مرادفة لكلمة « غير يقينية » ، أو « مشكوك فيها » أو « ضعيفة البينة نسبيا » • فهو حين يصف حجة ما بأنها احتمالية أو محتملة ، لا يسعى

الى عزلها عن النوع الوحيد من البرهان الذى يسمح به المذهب العقلى أو المدرسة الذهنية . وخط التدليل يكون محتملا من حيث انه : (أ) ليس برهانا رياضيا ، (ب) وأنه يتلقى معطياته ومقدماته من التجربة ، لا من العقل الخالص والمصادرة الأولية ، (جـ) وأنه يهتم بالوجود القائم العينى لا بالتصور المجرد (٥١) . والحجة الأخلاقية على وجود الله احتمالية بهذا المعنى النيومانى الثلاثى . فهى ليست دليلا صوريا رياضيا ، وهى تستمد قوتها من معاناتنا لأفعال الضمير ، وهى تستنتج الوجود الواقعى لاله شخصى ، ولا تستنتج حقيقة مجردة . بيد أنه ما من واحدة من هذه الملابسات تحول دون أن يكون التصديق اللاحق بوجود الله تصديقا يقينيا غير مشروط ، وان لم يكن هو نفس التصديق اليقينى الذى نمنحه لحقيقة رياضية ما .

فالتصديق الذى نبديه بوجود الله ، والمترتب على الاستدلال اللاصورى من الضمير ، يتمتع بيقين أخلاقى . وعلينا أن نميز بعناية استخدام نيومان عن استخدام ديكارت وكثيرين غيره من المؤلفين المدرسيين المحدثين الذين يعتبرون اليقين الأخلاقى ضعيفا غاية الضعف ، ويرون أنه يقف فى مضاد اليقين الميتافيزيقى والفزيائى . اذ يرى نيومان ـ على النقيض من ذلك ـ أن اليقين الأخلاقى يقف أولا فى مضاد النوع المنطقى ـ الرياضى الناتج عن التدليل المجرد اللاوجودى . فهو ليس يقينا مزيفا ، أو من نوع أقل ، بل انه اليقين الذى يتناسب تناسبا صادقا مع التدليل العينى اللاصورى الذى يؤدى ـ على نحو استقرائى ـ الى وجود الله ، والى حقائق الواقع الأخرى . والقضية اليقينية أخلاقيا ليست اراحة برجماتية للنفس ، ولكنها تتضمن حقيقة نظرية . صحيح أنها تحمل اشارة عملية الى سلوكنا المترتب عليها ، غير أن هذا لا يجعلها « شبه ـ مطلب » من مطالب الفعل . فقضية وجود الله يقين أخلاقى لا بسبب افتقارها الى أية حقيقة نظرية ، بل لأن أساسها يقوم فى البينة الأخلاقية العينية ، ولأنها تنتسب الى حياتنا الايجابية .

ولا يتحدد اليقين الأخلاقى سلبا بوضعه فى مقابل اليقين الرياضى ، وايجابا باشارته العملية ، بل أيضا باسهام ما أطلق عليه نيومان اسم « الحس الاستدلالى » illative sense . وهذا الحس لا يشير الى قدرة منفصلة

لذهننا ، ولكن الى وظيفة متميزة من قوتنا الذهنية العادية • والحس الاستدلالى يعنى قدرة ذهننا على اجراء استدلال صورى لكى يميز نموذجا موحدا من البينة فى طائفة من الحجج المستقلة ، المتلاقية فى الوقت نفسه • فهو لايضيف الاحتمالات ، بالمعنى العلمى للاحتمال ، وانما يبحث بواسطة الاستدلال اللاصورى عن حقيقة يقينية من الناحية النظرية ، حقيقة قد توجد أو لاتوجد ضمن مثل هذه الطائفة من الحجج • فاذا اكتشف يقينا نظريا فى القصد الموحد لمصادر متعددة من البينة التى قد لا يكون بعضها مقنعا فى حالته المنفصلة ، تأدى به ذلك الى تصديق عقلى ويقينى بهذه الحقيقة المركبة • وليست وظيفة الارادة فى عملية الحس الاستدلالى أن تحول الجائز الى يقين ، بل أن تضمن نظرا موحدا الى البينة فى مجموعها ، سواء كان الناتج ظنا أو يقينا • والتصديق اليقينى الذى يعطى لوجود الله على أساس المعطيات المركبة فى حياتنا الأخلاقية ، هو تصديق أخلاقى ، لا لأنه من مرتبة ضعيفة ، ولكن لأنه يستند الى تقدير استدلالى لوحدة معطيات الضمير ذات المعنى ، ولأنه يؤدى الى تسليم الارادة ، والعقل أيضا — بحقيقة تلك القضية •

هل التصديق اليقينى بالله تصديق بسيط أو تأملى ، تصورى أو واقعى؟ ان نيومان يحاول الجمع بين قيم الأنماط الأربعة من التصديق فى التسليم الناضج الكامل بالله (٥٢) • اذ ينبغى أن يكون لاعتراف القلب مباشرة التصديق البسيطة وقوته ، بوصفه ثمرة استدلالنا اللاصورى على الله ، مع التأكد من أسس البينة التى تأتى مع التصديق التأملى • وليس الاقتناع التلقائى والتحليل التأملى أمرين متنافرين ، ولكنهما وجهان مكملان لتصديق الانسان الكامل ، أو ليقينه المركب عن الله • ويقين الفيلسوف عن سبب تسليمه بوجود الله متصل والمعرفة التى يكتسبها الرجل العادى ، ذلك أن توليف نيومان بين التصديق البسيط والتأملى يحول دون قيام أى تعارض دائم بين التناولات الفلسفية والدينية ، وبين تناولات الحياة اليومية للاله •

ويعتقد نيومان أننا نستطيع — كذلك — أن نجمع بين التصديق التصورى والواقعى بوجود الله ، اذ أنهما لا يرتبطان بوصفهما فعلين من أفعال العقل أحدهما ناقص والآخر كامل ، بل بوصفهما تصديقا بموضوع

تصورى ، وتصديقا بشىء واقعى ، دون أن يكون ثمة اختلاف ضرورى فى اليقين نفسه • فمن الممكن أن يكون هناك تصديق تصورى بوجود الله بمعنى قبول حقيقة القضية الألوهية من حيث هى كذلك • والاستدلال القائم على الضمير ينشأ أساسا فى مثل هذا التصديق التصورى أو النظرى الكامل بحقيقة أن الله موجود • على أن المرء يستطيع أن يبدى تصديقا حقيقيا بهذه الحقيقة ، من حيث ادراكه بأن أساس الدليل يتألف من وجوده الأخلاقى نفسه، وأن دلالته تتعلق بوجود الاله الأخلاقى والشخصى نفسه•والتصديق الحقيقى يضيف اشارة القضية الصادقة الى المعطيات الجزئية الشخصية والى النتائج غير المباشرة فى الفعل • ذلك أن تصديقنا التصورى بالله المستمد من الضمير ملتحم التحاما طبيعيا بتصديق حقيقى عندما ننجح فى ادماج الحقيقة عن الله بالأفعال الجزئية الصادرة عن ضميرنا ومشاعرنا العملية ، مدركين على هذا النحو أن تلك الحقيقة تتصل بعلاقة شخصية عملية بين الشخص الانسانى والواقع الالهى الشخصى • فالتصديق الحقيقى لا يمحو الحقيقة النظرية عن الله وأساسها الاستدلالى اللاصورى ، ولكنه يضيف كمال الارتباط العملى لقلبنا بوجود الله الشخصى الخاص •

وهناك دلالة تاريخية خاصة فى اصرار نيومان على أن يتضمن التصديق الكامل بالله الاسهامات الخاصة بأنماط التصديق الأربعة جميعا • ففى عصر يتعرض فيه مذهب الألوهية لهجوم الالحاد واللاأدرية ، يحتاج التصديق البسيط الى التأييد الذى يمكن أن يحصل عليه من تصديق تأملى بأسس معرفة الله • ومع ذلك ، فحتى قبضتنا التأملية على الله ليست كافية اذا بقيت فى الشكل النظرى لتصديق تصورى ، ذلك أن الحقيقة النظرية عن القضية الخاصة بالله تحتاج الى أن تكتمل بتصديق حقيقى من عقلنا بالله ، مفهوما على أنه حقيقة شخصية • وهكذا تشير عبارة نيومان عن بينة الانسان الجلية بذاتها ـ عن نفسه وعن الله الى الرابطة الحميمة التى تنسجها الحجة القائمة على الضمير بين تجربة المرء عن ذاته الأخلاقية وبين الفعل العقلى الخاص بالتصديق التصورى ـ الحقيقى بوجود الله الشخصى الخير الى مالانهاية•

وفى التوليف بين الاستدلال اللاصورى من الضمير وبين ضروب التصديق الأربعة ، يعثر نيومان على اجابته الأساسية الطبيعية على مشكلة الالحاد

الحديث والنزعة الطبيعية الفلسفية التي يقدرها تقديرا كبيرا ، والتى تكمن وراء بحوثه جميعا :

« وهناك الاله ، .. هذه العبارة حين تفهم حق الفهم ، تكون موضوع ايمان قوى عارم يحدث ثورة فى العقل .. والعقل تكون بمثل تلك العناية على أساس من ضميره الطبيعى ، لا يقدم عالم الطبيعة والانسان الا انعكاسا لتلك الحقائق عن الاله الواحد الحى الذى كان مالوفا له منذ الطفولة ... وهو يفسر ما يراه حوله بهذا التعليم الباطنى السابق، بوصفه المفتاح الحقيقى لهذه المتاهة من الفوضى الشاسعة المعقدة ، وهكذا يكتسب رؤية بالله تزداد تماسكا وشفوفا من أشد المواد افتقارا الى المعنى . وعلى هذا النحو يكون الضمير مبدأ وصل بين المخلوق والخالق » (٥٣) .

فلو أن تصديقنا القلبى الكامل بالله تضمن الأوتار النظرية للتصديق التأملى ، والاحتمال العملى لتصديق حقيقى ، لكان لدينا من النور والصبر ما يكفى لمجالدة الصعوبات الفعلية التى نلقاها فى تجربتنا للعالمين التاريخى والطبيعى . والانتباه الى دلالة الضمير لا يبدد مشكلة الشر ، ولكنـه يمكن الفرد من أن يضع أساسـا شخصيا مناسبا للتفسير بغيـة مصارعة هـذه المشـكلة . وينطوى تصديقنا المتكامل بالله على التأكيد الحقيقى بأن الخيرية والعدل والرحمة موجودة حقا فى الكائن اللامتناهى حتى لو لم يمكننا ـ برؤية جوهرية ـ من ادراك الطريقة اللامتناهية التى يكون بها الاله خيرا وعادلا ورحيما . والثورة التى يسعى اليها نيومان هى أن يتمسك بتصديق حقيقى يقينى بالاله الخير شخصيا ، دون أن يكف عن الاحساس بالصعوبات التى تكتنف وضعنا الانسانى ، وهو يحاول جاهدا أن يجعل موقفنا الطبيعى أكثر انسانية وأكثر استجابة لله . وأن يكون هدف تأملنا لله هو أن نقبل ظروف الحوار الشخصى والصداقة بين الله والناس ... وهذا هو ما يقصده شعار نيومان : « القلب يخاطب القلب » .

٤ ـ العراك الوجودى حول الله

لا سبيل الى فهم الموقف المعاصر للوجـوديين من الله ، الا على خلفيـة الصدام بين مذهب بسكال وكيركجورد فى الألوهية الشخصية وبين مذهب ماركس ونيتشه المضاد للألوهية antitheism . ومع أن الوجوديين ينظرون

الى مسألة الله على أنها أساسية فى الفلسفة والثقافة ، وكذلك بالنسبة للعلو الانسانى ، الا انهم لا يقدمون اجابة موحدة عليها • فهم يمثلون استمرارا للتضاد بين كيركجورد ونيتشه ، ويؤثرون ـ حقا ـ صياغة القضية على هذا النحو الديالكتيكى (٥٤) • ويمتد المجال الذى تقع فيه المراكز الوجوديه من الالحاد الصريح عند سارتر وكامى الى تسليم يسبرز باله متعال ، ومن امتناع هيدجر عن الحديث عن الله فى الفلسفة الى رأى مارسل القائل بأن الفلسفة بحث تأملى لعلاقة التواصل بين الله والأشخاص المتناهين •

ويرد جان بول سارتر مشكلة الاله الى مشكلة فكرة الاله ـ مستفيدا فى ذلك من رأى نيتشه عن العالم بوصفه خليطا من الصيرورة لا وجود فيه لمعان محفورة بالفطرة • فهى كغيرها من الأفكار ، من نتاج الوعى الانسانى الخلاق ، ومع ذلك ثمة شىء فى هذه الفكرة الخاصة لا يجعلها اختيارية صرفة، بل هى من الأفكار الحتمية التى لا مندوحة للعقل عن اظهارها ، لأنها تعبر عن ميل ضرورى فى طبيعتنا ، وان يكن هذا التعبير بصورة مضللة • فنحن نجاهد دون انقطاع للجمع فى حقيقة واحدة بين اكتمال الوجود المادى وصلابته وبين انفتاح الوعى ومرونته • وفكرة الله هى نقطة التلاقى التى يجتمع فيها هذان الشكلان • بيد أنه التقاء لا نملك الا أن نحلم به ، ونطمح اليه ، دون أن نحققه ابدا ، لأن الوجود الساكن الكثيف ، والوعى النشط الشفاف فى حرب مستمرة ، أحدهما مع الآخر • ومن ثم ، فان فكرة الاله متناقضة بطبيعتها ، حتى لو لم نستطع الامتناع عن وضعها ، ومحاولة تحقيق ما تدل عليه •

والمأساة الحقيقية للانسان السارترى هى مأساة الألوهية • فتحالفه مع كل من الوجود وقوة الوعى العادمة ، يسوقه نحو العلو ، بحيث ان أشد دوافع حياته جذرية هو أن يكون الها ، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد • هذه هى ماهية التركيب الانسانى الحقيقية : « الانسان فى جوهره رغبة فى أن يكون الها » (٥٥) • ومحك الاخلاص هو استعدادنا لمواجهة هذه الحقيقة ، والتسليم بنتيجتها الأخلاقية ، وهى أن على الانسان أن يبدع قيمه الخاصة دون اعتماد على أى معيار الهى موجود فعلا •

وعلى الرغم من تركيز سارتر على الحرية وعلى ابداع المرء المسئول لقيمه الأخلاقية ، الا أنه لم يستطع اقامة فلسفة أخلاقية ، وذلك لصعوبة التوفيق بين آرائه الميتافيزيقية عن التعين الأولى للفرد وبين الاختيار الحر للأهداف، ومطالب الخير المشترك • ولم تحل مثل هذه العقبات الميتافيزيقية دون أن يتوسع عقل البير كامى المتقد فى الجانب الأخلاقى من النزعة الانسانية الملحدة • فبدلا من أن يقدم الأسباب الميتافيزيقية لاستحالة الله ، بدأ من الحقيقة الحضارية الواقعة وهى التمرد الواسع الانتشار ضد فكرة الاله • وهو يتفق مع نيتشه فى أن هذا الانكار ليس نزعة عدمية كاملة ، ولكنه بداية توكيد مطلق للأرض ، وللأشياء المتناهية جميعا • ومع ذلك ، يظل كامى نفسه متشككا فى ارادة الباطنية الخالصة ، واضفاء طابع المطلق على العالم المتناهى، اذ قد يؤدى هذا الى خضوع تام لما هو حتمى ، بما ينطوى عليه من «توكيد لاتحفظ فيه للنقص الانسانى ، وللعذاب والشر والجريمة» (٥٦)• وينصحنا كامى ـ بوصفه أخلاقيا ملحدا ـ أن نكف عن محاولة أن نكون آلهة ، أو أن نتوقع من التاريخ أن ينتج شيئا مطلقا ، وان كان علينا أن نأمل وأن نتطلع الى السعادة والى تحقيق رغبة القلب • وعلينا أيضا أن نطامن من غاياتنا لتتمشى مع الحدود التى جبلت عليها الطبيعة الانسانيه ، وأن نبقى معذلك مهتمين بغيرنا منالناس كافة لما بيننا من انسانية مشتركة•

وموقف كامى موقف فريد ، جدير بالاعتبار ، من حيث انه لا يضفى طابع المطلق على الوجود المتناهى لكى يضعه فى مضاد الاله • أما ضعفه فناشىء عن اخفاقه فى تحليل فكرة الاله بشىء من الدقة ، وفى التحرك الى ما وراء نقد نيتشه النفسانى للمطلق الهيجلى ، والانتقال الى دراسة مستقلة لأسس وجود الله نفسه•ويعطينا كامى صورة سوسيولوجية للمتمرد المكتمل النمو بوصفه شخصا يربط مصيره بجماهير الناس الذين جعلتهم الآلام يحسون فى بداية الأمر أن الاله قد هجرهم ، ثم بأن العالم يخلو من اله • فالمتمرد الملحد يتعاطف مع الجماهير فى نظرتهم الى التعاليم المسيحية عن العناية الالهية والحياة الأبدية بوصفها تأجيلا لا يطاق للسعادة التى يحول دون الأمل فيها الشكل الساحق لوجودنا الراهن • وهكذا يستبدل كامى بالحتمية الميتافيزيقية لمشروع سارتر الفردى حتمية حضارية لعقلية الجماهير

ضد قبول حقيقة الله • وهو يخلع على مفهومه لعقلية الجماهير ضرورة مثالية، بحيث ان كل من يتعاطف مع الانسانية المعذبة لا يجد مندوحة عن اتخاذ لا وجود الاله مبدأ أوليا •

وهذه الحتمية عند كامى عرضة لملاحظتين نقديتين : احداهما قائمة على نتائج الاعتراف بالله ، والثانية قائمة على تأثير الموقف الحضارى • فالحاجة تدعو الى تفرقة دقيقة بين الآراء التى ترتبط أحيانا بالاعتقاد فى الله ، وبين النتائج التى تلزم منطقيا عن مثل هذا الاعتقـاد • فالتسليم بالله لا يؤدى بالضرورة الى الحكم بأن العذاب يستحقه شخص ما عن جدارة ، وأن الالم والشر حالتان سويتان للبشر كتقلبات الطقس ، أو أن الأفعال الشريرة تفسر بسهولة ، أو من تبرئتها من الذنب بالاشارة الى ذنبنا المشترك • مثل هذه المواقف تدين بوجودها الى مزيج من بلادة الحس والنفاق والايهام اللاهوتى أكثر مما يرجع وجودها الى التصديق بالله ، والى الدعوة المسيحية • وفضلا عن ذلك فان الحجة القائمة على التعاطف مع محنة الانسان العادى تستند الى النظر الى حالة الشعور الشائع بانتفاء الاله على أنها قدر محتوم علينا أن نسلم به • غير أن هذه الحالة الاجتماعية يمكن أن نرجعها الى عدد معين من الظروف والعلل ، وليس فيها جميعا شيء محتوم للفرد أو للجماعة • ونحن نستطيع تطوير حريتنا الانسانية الى درجة نقد الملابسات العقلية والاجتماعية التى تتولد عنها النظرة الالحادية ، ثم التغلب على تلك الملابسات • وهـذا كله يتطلب فحصا دقيقا لتاريخنا العقلى والدينى ، بمعزل عن تحيزات النزعة الحتمية الحضارية •

ويقدم مارتن هيدجر Martin Heidegger تفسيرا جديدا لتفوق عالم التكنولوجيا والحركات الجماهيرية التى لا يجد الله فيها مكانا • وهو يعد هذا العصر الذى اختفى منه الاله واحتجب آخر مرحلة فى عملية استغرقت قرونا طويلة من الفكر الغربى الذى موهت ونسيت فيه طبيعة الوجود من حيث هى كذلك • وقد ركز الفلاسفة على الموجودات الجزئية ، وعلى مجموع نظام الأشياء الكائنة ، على حين انشغل الناس العاديون بالأدوات والمشروعات فى هذا العالم العملى من الأشياء • وحين اتجه الناس هذا الاتجاه ، انتهى بهم الأمر الى تصور الاله وفقا لنموذج الموجودات الجزئية ، والى تفسيره على أنه

المثل الأسمى للأشياء الكائنة . ومثل هذا الرأى يحط من شأن الاله ، كما أنه خطر على الأشياء المتناهية . ومن ثم ينظر هيدجر الى الحاد نيتشه وماركس على أنه محاولة صحية لتطهيرنا من الأصنام فى المجالين : النظرى والعملى . فلقد وضعا حدا للتراث الغربى السابق فى الميتافيزيقا وتنظيم الحياة ، هذا اذا نظرنا اليهما من جانبهما العدمى . فلم يعد من الممكن أن نوحد بين الاله وبين مقولاتنا المتناهية فى العلة والكمال والقيمة ، أو أن نخطىء فنحسبه قمة ملكوت الأشياء الكائنة .

ومهما يكن من أمر ، فان اهتمام هيدجر ليس منصبا على دراسة الله ، بل على التمييز بين الوجود بما هو كذلك وبين أى تعبير من تعبيراته الجزئية، بل عن مجموع الأشياء الكائنة ، وهو خلط وقع فيه الميتافيزيقيون دائما(٥٧) . فالوجود حاضر بقوة فى أشكاله الجزئية التى هى وسيلته لاظهار نفسه واخفائها فى آن معا . ومهمة الفيلسوف ادراك هذا الازدواج فى الدلالة ambiguity والانصات الى كلمة الوجود نفسه وسط الأصوات والمصالح الجزئية للأشياء الكائنة . على أن الوجود لا يستطيع أن يتجلى الا بالاشارة الى واقع الانسان الوجودى وحريته . ومن ثم فان الوجود ـ منظورا اليه من أفق الواقع الانسانى ـ متناه فى حد ذاته . وقد أدى هذا الاعتبار بهيدجر الى أن يفصل الاله اللامتناهى ، لا عن ملكوت الأشياء الكائنة فحسب ، بل عن معنى الوجود كله بما هو كذلك أيضاً ، وبالتالى عن كل قول فلسفى . وحيثما تعلق الأمر بالفيلسوف ، لا يمكن أن يدخل الاله فى نطاق تفكيرنا التأملى . فربما كان من الممكن أن تدركه العقول الدينيـة والشاعرية فى الرمز والأسطورة ، ولكنه يند عن جميع الجهود الفلسفية التى تبذل لفهمه بالرجوع الى الوجود نفسه والأشياء الكائنة . بل حتى التـأويل الفلسفى للشهادة الدينية والشاعرية ينبغى أن يقصر نفسه على دلالة الالهى والمقدس بالنسبة للحرية الانسانية ، وللوجود المتناهى ، دون استدلال أى شىء منها عن مسالة الله نفسه . ولان انسان الصلاة يخاطب الاله بوصفه متعاليا تمام العلو على العالم الانسانى والمتناهى ، كان من واجب الفيلسوف أن يلزم الصمت تماما عن الاله .

ومع أن هيدجر نفسه يعترف بالتطهير الذى قام به الحاد القرن التاسع عشر لمفهوماتنا الوثنية عن الاله ، الا أنه يضع فلسفته عبر قضية الالحاد والألوهية • فهو اذ يبدأ بالرأى الكانتى عن التأثير المتناهى لتركيب المعرفة الانسانية على وجوه الوجود القابلة للمعرفة ، يمضى الى ما وراء «كانت» بأن يلغى حتى علاقة الحرية الأخلاقية بالوجود المتعالى للاله • فلا وجود لأفق مفتوح يستطيع منه الفيلسوف أن يقترب شرعا من الله ، حتى وان لم يقتنع بأى انكار ملحد لوجوده • ومن هذه الخلفية الكانتية نفسها تقريبا ، يقترح كارل يسبرز Karl Jaspers طريقا يمكن أن نجد فيه مذهبا فلسفيا للألوهية • وهو يسلم بأن القضية بين الالحاد ومذهب الألوهية لا يمكن أن تحل سواء لصالح هذا الجانب أو ذاك من خلال التدليل البرهانى • وسبب ذلك هو أن الاله اللامتناهى يقف فيما وراء الوجود القابل للمعرفة الموضوعية ولمناهج البرهان الموضوعية • ولكن ، ليس البديل عن ذلك ، أن نستبدل بالتفكير الصارم شعورا اعتباطيا بالألوهية أو شعورا لا يقل عن ذلك اعتباطية ـ ببطولة تخلو من الألوهية • فمازال من المتيسر اتخاذ سبيل الوعى التأملى بالمعطيات التى تنطوى عليها الحرية الانسانية ، وان كانت لا تنتمى الى عالم الموضوعات • والوجودية الألوهية تصطنع كثرة من المناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة ، لكى تسمح بدراسة البينة الملائمة لطريقتنا الانسانية الباطنة فى الوجود والفعل •

فالله ـ أو الحقيقة الشاملة ـ يقع وراء حدود الوجود المتعين موضوعيا• وهو يتجلى فى العالم تجليا مزدوج الدلالة ، ولا يمكن ادراكه من خلال ميتافيزيقا موضوعية • ولا نستطيع أن نقترب منه الا اذا أدركنا الاتجاه النهائى الذى تسلكه الحرية الانسانية ، وأدركنا دلالتها الألوهية من خلال فعل ايمان عقلى أو فلسفى (٥٨) • وعلينا أن نأخذ على عاتقنا مسئولية تفسير شفرات وجوده فى العالم ، وفهم أسباب اخفاق الميتافيزيقا حين تسلك الطريق الموضوعى الى الله ، واتباع دينامية حريتنا عبر أشكال وجود العالم ووجود الانسان • والايمان الفلسفى بوجود الله الواحد المتعالى يقوم على الموقف الانسانى الأساسى وهو العلو ، أو تجاوز حدود العالم المتناهى وحدود الانسانى متجهين صوب حقيقته الشاملة • ويختلف يسبرز عن نيومان ومارسل فى أنه لا يسمح لأى فعل من الايمان عال على الطبيعة أن يقوم جنبا

الى جنب مع هذا الالتزام الطبيعى ازاء الله • وكل ما هو صحيح فى المفهوم المسيحى للاله يمكن أن يرد الى الايمان الفلسفى ، الذى يجد أكمل معنى للوجود الانسانى فى توجهه الطبيعى صوب الاله المتعالى •

ومع أن يسبرز لا يدعى تقديم تفنيد برهانى للالحاد ، الا أنه يقومه بافتراضاته العقلية السابقة وبنتائجه • وما يقوله عن نيتشه ينسحب أيضا على الوجودية الملحدة • وحجة سارتر الديالكتيكية ضد مذهب الألوهية تفترض أن من واجبنا محاولة اضفاء الوجود الموضوعى على الاله ، كما ينبغى علينا أن ننظر اليه بوصفه اتحادا بين الوعى والشيئية• وهذان الافتراضان لا يقبلهما يسبرز الذى يلاحظ أن فكرة الاله تنطوى على تناقض حين نحاول التفكير فى الاله بوصفه شيئا موضوعيا•والتناقض فى فكرة الاله السارترية لا تؤثر على الحقيقة الالهية نفسها ، ومن ثم ، فانها لا تستبعد الوهيةفلسفية تتناول الاله بطريقة لا تنحو نحو الموضوعية • وتتمخض نظرةكل من نيتشه وسارتر الملحدة عن انقطاع كل اتصال حميم بين الناس • أما فى حالة نيتشه فان المصادرة الالحادية تجعله سجين أساطيره الخاصة بالانسان الأعلى والعود الأبدى ، وبالتالى تضع تقسيمات حادة بين صنوف الناس ، وضروب الأخلاقيات • على حين يجد سارتر مقابلا لما نبذله من مجهود لا طائل وراءه لتحقيق الاله — فى مجهودنا الذى لا يقل عن ذلك عقما لاقامة علاقاتاجتماعية بين الناس على اى أساس آخر سوى الكراهية المتبادلة والعدوان • أما الوهية يسبرز فلا تخضع — على النقيض من ذلك — لأى ضغط يدفعها الى أن تلتمس فى الاله العوامل المركبة فى طبيعتنا ، فهى تقيم علاقتنا المتبادلة من العلو نحو الاله ، وتقدم أساسا فى العقل والحرية للاتصال الانسانى بين البشر ، كما تقدم موقفا عمليا يتسم بالاحترام •

والسبب الرئيسى الذى يدفع يسبرز الى تسمية تصديقنا بالله فعلا طبيعيا للايمان ، لا مثلا من أمثلة المعرفة العقلية — هو ما يضعه من تضايف كانتى بين المعرفة الحقة وعالم الموضوعات المتناهية • ويعتقد جبرييل مارسل أيضا فى الطبيعة اللاموضوعية للحقيقة الالهية ، وبالتالى ادراكنا لها ، ولكنه يفعل ذلك بمعزل عن النظريات الكانتية والمثالية فى المعرفة • بل انه أشد من بسكال وغيره من فلاسفة القلب نقدا للمحاولات التى تبذل للوصول الى

الله عن طريق الدراسة الموضوعية للعالم أو تبرير طرق الله من خلال استخدام عقلاني للسبب الكافي . ويمضي مارسل الى أبعد من ذلك فيقرر أن علم الالهيات theodicy الحاد معكوس . فثمة تضايف كامل بين تبرير الاله وانكاره ، لأن كلا منهما يفترض أن هناك مشكلة عن الله ، بنفس المعنى الذي توجد به أية مشكلة عن أى شيء آخر ، قد يوجد أو لا يوجد . والمناهج المستخدمة في الالهيات واللالاهوتيات atheologies لا تصلح الا للتعامل على نحو لاشخصي واشكالي مع الأشياء في العالم ، فهي لا تستطيع أن تحدد شيئا عن الله ، الذي هو حقيقة شخصية ، وليس موضوعا ، انه « أنت » ، وليس شيئا لاشخصيا .

وبهذا المعنى ، ينكر مارسل وجود أى «مشكلة» عن الله ، هناك « سر » الله ، غير أن حقيقته غير قابلة لأن تكون موضوعا اشكاليا . ولقد كان ظهور الالحاد الحديث نتيجة لتمهيد فلسفي قامت به محاولات التعرض للاله على صورة اشكالية ، لأن هذا يعادل استبعاد أى نظر متميز لحضوره الشخصي لنا وفي منطقتنا الشخصية من الوجود . ويتبع مارسل فلاسفة القلب جميعا في تأكيده على أن الذات الانسانية هي أوثق نقط الانطلاق لاكتساب المعرفة بالله . وتبدأ دراما الذات بفعل من أفعال الحرية ، اما أن أعترف فيه بمشاركتي في الوجود أو أتظاهر بالاستقلال التام . وعلاقتي الأولية بالوجود تتسم اما بفعل حر من أفعال الايمان الطبيعي ، أو بفعل حر من أفعال الرفض . وعن طريق استجماع ذاتي ، أو من خلال التأمل اللاموضوعي (الذي يسميه يسبرز الوعي المنعكس أو المتأمل) أستطيع أن أكتشف في قبولي الأصلي للوجود انطواءه على «أنت» مطلقة ، أو على شخص متعال هو مصدر وجودي الشخصي المشارك فيه (٥٩) .

وأدلة وجود الله المعروفة مقنعة كلها من حيث اعترافها بهذه العلاقة الأصلية من التزامي الشخصي الحر بال «أنت» اللامحدودة . أما الالحاد فيستند اما الى خلط بين البحث عن الله بوصفه مشكلة موضوعية ، وبين البحث عنه بوصفه سرا شخصيا ، أو الى امتناع عن البقاء منفتحين لطريقتنا المشاركة في الوجود . غير أن الرفض نفسه يلقى في أغلب الأحيان تشجيعا أو استمرارا نتيجة لاخفاقنا في استخدام منهج استجماع الذات في ارتياد الارتباط الأساسي بين قلبنا وبين التعبير عن الحرية . ويطالب مارسل بأن يتضمن موقفنا المفتوح التطلع الى الايمان المسيحي والرجاء في الله .

وتعد الوجودية ساحة مشتركة للالتقاء وللصدام الصريح بين أنصار القلب الألوهيين وبين المفكرين الملحدين. أما أنصار القلب فيجمعون على نقد الحجة القائمة على التصميم ، وأية ادعاءات يسيرة للمعرفة القياسية بالله ، وعلم الالهيات . وهم على وعى حاد بعلو الله واحتجابه ، وكذلك بالصعوبات التي يضعها العالم الطبيعي والأخلاقي للمغالاة فى مدى معرفتنا بالله . وعلى كل حال ، فهم يقترحون أنه ينبغي عندما يثار التساؤل عن خيرية الله وقدرته ، أن يوجه انتباه خاص الى العلاقة الشخصية بين الذات الانسانية والاله الشخصى . ومنهج التأمل والوصف العينى يناسب هذا البحث . ولا يعد بسكال أو لاحقوه هذا التناول الباطنى هروبا من العالم الموضوعى ومناهجه العملية ، بل طريقة لتكييف البحث الألوهى مع الواقع الانسانى الذى يقدم لنا شيئا من البينة المطلوبة .

وهؤلاء الممثلون لطريقة شخصية فى الوصول الى الله يتفقون على ضرب من المعرفة الطبيعية عنه ، ولكنهم لا يتفقون على ما اذا كان من الممكن ومن الواجب أن تمتد الى فلسفة عن الله . ومهما يكن من أمر ، فانهم يجمعون على الاهابة بالقلب بوصفه أكثر الوسائل فعالية لاكتساب المعرفة عن حقيقة الله الشخصية . وهم لا يتصورون القلب على أنه أداة خاصة ذات امتياز ، كالحدس أو الشعور اللاعقلى ، أو على أنه اسقاط نزوعى لرغباتنا واحتياجاتنا . بل على أنه يعنى طريقة متميزة تستخدم فيها قدراتنا الادراكية العادية . وسبيل القلب الى الله معناه أن نأخذ البحث الألوهى على عاتقنا بوصفه مسئولية شخصية ، مع التيقظ للصعوبات ولمعطيات العقل الفردى ، والتنبه بوجه خاص للمعطيات العينية التى تقدمها الحرية الانسانية والضمير الأخلاقى ، ومتابعة هذا كله بالاستجابة العملية التى تتضمنها كشوفنا عن الاله بوصفه مرتبطا ارتباطا شخصيا بالذات .

وليس المقصود من هذا التناول — فى حالة نيومان على الأقل — أن يستبعد طرائق الاستدلال الانسانية الأخرى على الله ، أو الاستهانة باستخدام العقل فى مناطق أخرى من الدراسة . ولا يقيم نيومان — على النقيض من وليم جيمس — أى تعارض بين الحجة الأخلاقية وبين منهج أكثر نظرية ، ولكنه يواجه الاثنين معا بوصفهما منتمين الى فلسفة متكاملة عن الله . وهو يفحص مشكلة الألم والشر فحصا لا يقل دقة وصراحة عن فحص هيوم ومل ،

ولكنه يدرج داخل التصديق الكلي بالله اعترافا بطبيعته اللامتناهية ، والخيرة أخلاقيا • وأخيرا ، يقترح أن يخضع التعارض التقليدي الذي تتمسك به النزعة الطبيعية الملحدة بين النظرة العلمية والتصديق بالله ـ لمراجعة نقدية بحيث تحتفظ الدراسة العلمية للطبيعة والانسان باستقلالها ، وتسمح للانسان في الوقت نفسه باجراء الاستدلال اللاصوري والبرهان العلي المؤديين الى بعض الحقائق عن الله • والواقع أن سبيل القلب ـ بين يدي نيومان ـ يؤمن صعوده الى الله دون اعتداء على السبيل الميتافيزيقي الى الله، أو على تكامل البحث العلمي والتاريخي •

الفصل الحادى عشر

نحو فلسفة واقعية عن الله

يتمخض البحث التاريخى الخاص بمشكلة الله فى الفلسفة الحديثة عن بعض الكشوف التى لاتقتصر دلالتها على تاريخ الفكر فحسب ، بل تمتد الى تفلسفنا المعاصر عن الله • ونحن الآن فى موقف يسمح لنا بتحديد بعض اسهامات هذا البحث فى المجال الأخير •

١ ــ ضرورة التناول التاريخى

لعل أول خدمة يؤديها ذلك البحث هى تقديم المعطيات المطلوبة لاجراء استقراء تاريخى يتعلق بمكانة نظرية عن الله فى الفلسفة • فالفرض الذى وضعه كونت عن المراحل الثلاث فى التفكير الانسانى (اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية) جعل من المقبول القول بأن الفلسفة بدأت باهتمام لاهوتى طاغ ، ثم أخذت تنتقص من نظرية الله شيئا فشيئا حتى اختفت هذه النظرية فى نهاية الأمر من المركز الحيوى للفكر • وهكذا تعد الفترة الحديثة ــ وفقا لهذا التفسير ــ قصة التراجع المطرد للعقل النقدى عن التسليم بالله وبحث مشكلته بوصفها قضية هامة من قضايا الفلسفة • غير أن فحص الشواهد الراهنة يسفر عن موقف مختلف تمام الاختلاف ، اذ يبين أن أبرز الفلاسفة المحدثين لم يكونوا اقل من أسلافهم اهتماما بالمسائل التى تدور حول الله • ومع التسليم بأن نظريتهم اختلفت فى أغلب الأحيان اختلافا حادا عن النظريات السابقة ، الا انهم قد اعترفوا مع ذلك سواء من حيث الشكل او التطبيق ، بالأهمية الأساسية لتلك المسائل • والحق أنه فى أمثال هذه القضايا : كدلالة نقطة البداية فى الاستدلالات عن الله ، والاستخدام

الاستنباطي لله في مذهب فلسفي ما ، والعلاقة بين فكرة الانسان عن الله وبين رأيه في القيم الانسانية ــ في أمثال هذه القضايا تعد المذاهب الحديثة سابقة لا نظير لها في ارتيادها المنتظم المطرد للتفسيرات الممكنة • كما نستطيع ان نقول ان المفكرين المحدثين قد أحرزوا تقدما حقيقيا في فهم هذه النقاط •

وهناك استمرار في الاهتمام على مستوى المشكلة حتى في حالة نشوب خلاف عنيف حول مكمن الحقيقة الفلسفية فيما يتعلق بالله • وهذا القول يصدق على يومنا هذا ، حيث يفاخر المفكرون التحليليون بأنهم لا يتفلسفون وفقا للطراز القديم ، وحيث يعلن الطبيعيون موت المطلق ، أو على الأقل انتفاء البينة عليه ، وحيث يضع بعض الوجوديين والظاهريين الله عبر مجال الفلسفة المشروع • وهذه المواقف جميعا تتصل اتصالا له معناه بالتقاليد الحديثة الخاصة التي توضح ــ في آن معا ــ أسباب اعلان توقف فلسفة الله ، والأسباب التي تجعلها أقل اقناعا وعمومية عما تم الاعتراف به في أي وقت مضى • ويوحي التاريخ الحديث للمشكلة بالنقاط التالية المتصلة بالموضوع : يستطيع الانسان اجراء استدلالات عن الله بأسلوب يختلف عن أساليب بناة المذاهب العقلية الكبرى ، وأن هناك تفرقة رئيسية بين الله وبين أي نوع آخر من المطلق ، وأن من الممكن ادماج الدراسة الوصفية للأشياء المتناهية في منهج للاستدلال العلي ، مع احترام تكامل النتائج الوضعية في الوقت نفسه • فدراسة النظريات الحديثة عن الله تمهد الطريق لتناولات جديدة معينة ، لم يتم بعد ارتياد أعماقها ارتيادا كافيا • وهنا ، وكذلك في مناطق الفلسفة الأخرى ، لا تعمل الدراسات التاريخية على تعجيز العقل وتثبيطه ازاء الامكانيات المعاصرة ، ولكنها ترشده ارشادا نافعا فيما يتعلق بنتائج بعض السبل التي طرقت فعلا ، وتعينه على تقدير ما تبقى أمامه من عمل •

ومما لا ريب فيه ، أن فلسفة الله ليست استثناء من التفسير الشكي لتاريخنا العقلي • فهذا الموقف الشكاك يذهب الى أن الشيء الثابت الوحيد في الدراسة الحديثة عن الله هو سلسلة المحاولات العنيدة التي تفشل في اعطاء أية معرفة موثوق فيها عن الالهي • بيد أن هذه النظرة الى الموقف تقتصر في تركيزها على النتائج المنهجية العامة دون أن تضع في اعتبارها وضعا كافيا ما تم انجازه في مجال النظريات والمناهج الخاصة التي وضعت

موضع الاختبار • وهنا تعد ملاحظة هوايتهد القائلة بأن الفلسفة لا تقاس بمعيار التجانس التام والغائية في النتائج ، بل بمقدار ما تحرزه من تقدم، تأملي في استخدامها المتحكم للمناهج والأفكار — تعد هذه الملاحظة سديدة تماما • فالفلسفة لا تتقدم بالتخلي نهائيا عن حطام المذاهب الماضية ، بل باكتشافها الصبور لحدود نقطة انطلاق مقترحة ، أو بتشديد قبضتها على الكشوف الايجابية التي تصل اليها باستخدام هذه الوسيلة • وثمة نفاذ الى طبيعة الدراسة الفلسفية لله حين يفض كل ما ينطوي عليه النموذج والنتائج المترتبة على وجهة نظر توظيفية أو تحييدية neutralizing بحيث لا يبقى بعد من شيء •

٢ — الله والنزعة الوظيفية

تتمتع الفكرة الوظيفية القائلة باستخدام مفهوم الاله لتطوير المذهب الفلسفي لمفكر ما أو تدعيمه — تتمتع هذه الفكرة بجاذبية عميقة راسخة خضع لها المحدثون من أصحاب المذاهب العقلية • اذ ينبغي أن يمهد الى الاله بدور وظيفي في اللحظة التي ينظر فيها المرء نظرة معينة الى الفلسفة نفسها ، وهذا ما يكشف عنه تحليل الفلسفة السابقة على « كانت » في مجمله الكلاسيكي • وهذا الدور تقتضيه نظرية الاله حين تعامل الفلسفة على أنها نسق استنباطي يسعى في المقام الأول الى نسق كامل من الحقائق يتم الحصول عليه بطريقة أولية وعقلية خالصة • مثل هذا الرأي في الفلسفة يقدم لنا اجابة عاجلة على تحدي الشكاك الباعث على الحيرة • اذ ينبغي حينذاك أن نهيب بالاله ليضمن موضوعية التركيبات المثالية ، واستمرار الاستنباط ، وشمولية النتائج ، وتوليدها الضروري للسعادة الانسانية • وتميل النزعة الوظيفية دائما الى القضاء على علو هذا « الاله — الضامن » وحريته ، ولكنها تقيس التضحية بمقياس النفع الناتج عن تقوية المذهب الفلسفي ، واشباع تطلعات الفيلسوف •

وثمة طريقة للنظر الى نشأة النزعة الوظيفية الحديثة ، وذلك على أساس الانتقال الى المستوى الفلسفي لبعض السمات المعينة المقدسة أو للاهوت القائم على الوحي المسيحي (١) • فالنظام والبينة ، ومنهج التدليل الذي نظر اليه آنفا على أنه صالح لمثل هذا اللاهوت ، قد نقل الى المجال الفلسفي

على أيدى مفكرين متعزلين عن الايمان المسيحى بوصفه مصدرا للحقيقة • وهذا ما يمكن أن نلمسه فى التفرقة التى وضعها القديس توما الأكوينى بين العقيدة المقدسة وبين الفلسفة • فالعقيدة تبدأ بالله ، وتتخذ الاله موضوعا لها ، ولا تنظر الى الأشياء الأخرى الا فى علاقتها الموحدة بالله • وحين تصبح هذه الشروط هى المبادىء المكونة للفكرة العقلانية عن الفلسفة ، فانها تعمل حتما على تحويل مفهوم الفلسفة ذاتها بأكمله ، وتحيل عقيدة الله الى مرتبة الأداة • والفلسفة التى تبدأ بداية طبيعية غير مشروطة بالله ، بدلا من البدء بالأشياء المتناهية المحسوسة ، خليقة بأن تستهين بالاحساس وبالذات المتناهية من حيث وضعهما فى الوجود ، وبأن تدعى لنفسها معرفة حدسية بالله ، وبأن تستخدم بعد ذلك فكرتها البنائية عن الاله وكأنها لوحة تستنبط منها الانسان والعالم المرئى استنباطا كاملا متصلا • مثل هذه الفلسفة لا تستطيع فى نهاية الأمر أن تتجنب الادعاء بأن لها بصيرة مباشرة بالماهية الالهية أو بصفة الهية مميزة ، وأن تتجنب استخدام هذه الصفة الأخيرة بوصفها مبدأ شارحا ومولدا لمذهب فى المعرفة •

وتضفى النزعة الوظيفية طابعا دنيويا على طريقة التدليل التى يعتقد لاهوتى مثل توما الأكوينى أنها مقصورة على العقيدة المقدسة ، أو بالتحديد على اثبات أن شيئا ما « يؤدى الى التسليم بمجد الله ، أو بأن قدرة الله لامتناهية » (٢) • فالاجابة بالمجد الالهى أو بالقدرة الالهية لا تحتاج الى استدراج أى مفهوم وظيفى للاله فى مجال العقيدة المقدسة التى يحكمها الايمان بكلمة الله الموحى بها • ولكن حين تمتد قدرة الله وكماله الى المبادىء الاستنباطية الأولية فى الفلسفة ، ينبغى حينذاك أن تتبع نظرية الاله مطالب النسق العقلى ، وبالتالى أن تعالج معالجة وظيفية • وربما كان مذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا هو أحكم صياغة لهذا الموقف الذى يتطلب فى نهاية الأمر هوية كل من الجوهر الكامن وراء أحوال الفكر ، والتعبيرات المرئية للطبيعة ، والقدرة الالهية نفسها •

ومن الممكن أن يكون نقد هذه النظرية الوظيفية عن الاله نقدا من طراز تجريبى أو واقعى ، وقد كان النمط الأول من النقد هو السائد خلال الشطر الأكبر من المرحلة الحديثة • وهذا النقد يستمد قوته ـ فى شطر منها ـ

من تحليله المباشر للتدليل الانساني ، وفى شطر آخر من اخفاق الاستنباط العقلى فى تفسير عالم الفزياء (حتى مع المعونة التى من المفروض أن تقدمها معرفة الخطة الالهية) ، وفى شطر ثالث من نفورنا الانسانى ضد الدعاوى الطامعة الى معرفة عقل الخالق وارتياده • وفى هذه النقطة الأخيرة يعبر وليم جيمس بما عرف عنه من صراحة وقوة — عن رد الفعل العادى ، فيقول : « انها لشىء عجيب ، مسألة الله هذه ! فانا أستطيع أن أتعاطف تماما مع أشد الكارهين له ولفكرته انفعالا حين أفكر فى الاستخدام الذى حدث له فى التاريخ والفلسفة بوصفه (نقطةبداية) أو مقدمة لتأسيس الاستنباطات»(٣) •
وهذه الملاحظة تتضمن — على كل حال — التفرقة بين الله والفكرة العقلانية عنه ، كما تتضمن التفرقة بين الاستخدام الاستنباطى الذى تخضع له فكرة الله فى فلسفة وظيفية وبين الطرق الأخرى للحصول على حقائق فلسفية عن الله • ولا يستطيع برنامج مضاد للنزعة الوظيفية أن يضع بمفرده أىمذهب ايجابى عن الاله • ذلك أن الحد الأدنى من مذهب الألوهية الذى نجده عند هيوم قد بلغ نهاية الطريقالمسدود الذى يؤدىاليه التناول النقدى الخالص، وهذه الملاحظة تتضمن — على كل حال — التفرقة بين الله والفكرة العقلانية العقل فى نطاق التصديق النظرى الاحتمالى بالاله • ومجرد التسليم بنزعة ظاهرية حسية يقدمها لنا المنهج العلمى ، ثم معارضة الاله الوظيفى بعد ذلك ، مثل هذا الموقف يستبعد الاله دون أن يفحص الطرائق الفلسفية الأخرى فى النظر الى مشكلة الاله فحصا كافيا •

ويعمل المذهب الواقعى اليوم بوصفه نوعا من مذهب الألوهية « اللاحق على النزعة الوظيفية » postfunctional ••• نوعا يتأمل النموذج التاريخى للنزعة العقلانية دون التسليم بمقدمات هذه النزعة الأخيرة ، أو تحديد نظريته الخاصة عن الله مكتفيا بمعارضته للنزعة الوظيفية • وهو يقترح طريقا لتجريد مذهب الألوهية من وظيفته ، دون أن يعمل فى الوقت نفسه على تفريغ كل معرفة برهانية بالاله • وفى اضطلاعه بهذا العمل يقوم بالتركيز على نقاط ثلاث فى تناوله للاله لا يقبل الرد ، سواء الى المنهج الوظيفى أو الى النقد الكانتى للانماط العقلية من الأدلة فى اللاهوت الطبيعى •
والخطوة الأولى هى الاعتراف المنهجى بانه حتى فى البحث الفلسفى عن

الله ، لا وجود لاستثناء نستغني به عن الحاجة الى البدء بتحليل للكائنات المحسوسة ، ومن ضمنها الانسان • ومسألة نقطة البدء فى الاستدلال على الله مثل أولى على توضيح قضية ما فى مجرى التأمل الحديث • فاذا تحصلت للمرء معرفة بالتجارب الحديثة مع الأنماط الأخرى من نقاط البدء ، فانه لن يستطيع أن ينظر بعد ذلك أبدا بشيء من عدم الاكتراث الى هذه القضية الحاسمة ، او أن يضع نقاط البدء المقترحة جميعا على نفس المستوى • فاذا توقع أن يضع فلسفة انسانية صادقة عن الله ، كان لابد أن تقام دون أدنى التباس على الموجودات الحسية فى التجربة العادية • والدرس الذى تلقنه لنا النزعة الوظيفية هنا هو أن ثمة شيئا وهميا يحيط بالبدء بمعرفة حدسية فلسفية عن وجود الله ، أو بالفكرة المولدة لذاتها self-generating idea عن ماهية الله وقدرته •

والسمة الثانية فى المشروع الواقعى لفصل دراسة الله عن النزعة الوظيفية هى الامتناع عن النظر الى الماهية الالهية بوصفها الموضوع الذى تقوم عليه الميتافيزيقا أو أى جزء آخر من الفلسفة • فالذهن الانسانى لا يستطيع أن يدرك طبيعة الاله وأن يرتادها من أجل أى هدف مذهبى للفلسفة • وهكذا ينطوى مذهب الألوهية الواقعى على امتناع أساسى عن توظيف الاله من أجل أى مفهوم أولى استنباطى عن كيفية اكتساب المعرفة الفلسفية • وينبثق هذا الرفض من الطريقة التى نحصل بها على الحقيقة عن وجود الله ، ومن نتائج هذه الطريقة على معرفتنا بصفاته • فنحن نثبت حقيقة وجود الله عن طريق الاستدلال العلى من الكائنات المحسوسة ، وفى اكتسابنا للمعرفة الحقة بوجود الله ، لا نستطيع أن نستبعد أبدا الطريقة الاستدلالية فى تأسيس هذه المعرفة ، أو أن نتخلص من الحاجة الى القضية التى تعبر عن هذه النتيجة النهائية • وعلى الفيلسوف الألوهى أن يحرص بوجه خاص – فى هذه الحياة – على ألا يتظاهر بالقدرة على أن يستبدل بهذا الاستدلال رؤية ما ، أو أن يستبدل باليقين البرهانى على وجود الاله ادراكا مباشرا بالفعل الالهى للوجود • فاذا كان من الأمانة والتواضع بحيث يستبقى اعتماده على الاستدلال العلى، فانه لن يساق الى الادعاء بأنه يتصل اتصالا مباشرا بالماهية الالهية سواء بوصفها مبدأ للوصول الى وجود الله على نحو أولى a priori او بوصفها مبدأ استنباطيا لتشييد المعرفة بالأشياء المتناهية • وينتزع القلب

من الموقف الوظيفي حين نحافظ على الماهية الالهية بعيدا عن رؤيتنا الحدسية، وحين لا نعهد اليها بأى دور بوصفها مصدرا لنسق استنباطى من القضايا، ولا تمتزج الطبيعة الالهية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المتناهية لتكوين الموضوع المحدد لعلم فلسفي الا فى داخل نزعة وظيفية ألوهية شاملة pantheistic functionalism .

ووسيلة الأمان الواقعية الثالثة ضد اله وظيفي تتألف من نقد النزعة الواقعية لأى منهج يستخدم الصفات الالهية كمجموعة من المقدمات للتوسع فى نسق الفلسفة • ونحن نستطيع أن نؤكد أن بعض الكمالات المعينة ينبغى أن تنسب الى الله ، لا بسبب نشاطه العلى فحسب ، بل من أجل وجوده الفعلى اللامحدود أيضا • بيد أننا لا نستطيع أن نرى فعلية الله اللامحدودة فى وجوده الخاص ، وبالتالى لن نتمكن أبدا من فصل محمولاتنا الخاصة بالماهية الالهية عن الطريقة الاستدلالية والتمثيلية analogical التى نعرف بها أن الله هو الفعل الحى للوجود • والنتيجة هى أن الفيلسوف الألوهى لا يستطيع أن يحول نظرية الصفات الالهية الى مجموعة معروفة من المبادىء الاستنباطية لتوليد معرفة منهجية بالكون •

وبمعونة هذه المعالم الثلاثة لفلسفة واقعية عن الله ، يمكن أن يتم شيء من التقويم للحجة التى تقدم بها الفيلسوف الظاهرى الفرنسى موريس ميرلو - بونتى Maurice Merleau-Ponty لاستبعاد مسألة الله برمتها من الفلسفة (٢) • فهو يرى مع هيدجر أن قضية مذهب الألوهية ضد الالحاد نزاع لاهوتى صرف ، بمعنى أنه ينتمى الى العقيدة المقدسة ، ولا ينتمى الى الفلسفة على الاطلاق • فالفلسفة تستطيع أن تتناول الفكرة الانسانية عن الله من الناحية الفلسفية ، ولكنها ينبغى أن تنبذ كل المشكلات التى تتعرض لوجود الله الحقيقى • وفى هذا المجال تلتزم الفلسفة بالحاد حيادى • وذلك أن كل نظرية عن الاله تقوم - فى نظر ميرلو - بونتى على الفكرة المفترضة دائما عن كائن واجب الوجود ، وعليها أن تدعى تنصيب الانسان داخل الوظائف الميتافيزيقية للاله منظورا اليه على أنه امبراطور العالم ذو القدرة الشاملة ، ومن ثم ينبغى أن تشتق وجود الانسان العرضى خلال عملية استنباطية تحطم العرضية المشار اليها ، وتحطم احساسنا الفلسفى بالدهشة

على حد سواء . وللحفاظ على الدهشة وعلى تكامل الأشياء العرضية والعملية التاريخية ، ينبغي للمرء أن يقصر البحث الفلسفي ـ عامدا متعمدا ـ على وصف الانسان في تاريخيته historicity ، وحريته ، وعلاقاته المتناهيـة الباطنة .

هـذا الوصف لنظرية عن الله وتضـمناتها مسـتمد من تراث النزعـة الوظيفية . فاستعارة « امبراطور ـ العالم » تنتمي الى فلسفة عن الله مبنية حول التحليل الأولى a priori للفـكرة الجوهـرية عن كائن كامل واجب الوجود ، ولكنها غريبة عن جو فلسفة عن الله تدور حول الاستدلال العلي من الموجودات الحسية . وهذا التناول الأخير للاله يبدأ من الأشياء المتناهيـة ويمنع أى الغاء لوجودها العرضي في الوقت نفسه ، لأنه لا يتعلق قط بهدف مضلل هو تنصيب الانسان داخل عقل الاله وقدرته . ولأن هـذا المذهب الواقعي في الألوهيـة يحترم ذلك السر المزدوج الذى يتألف من تنـاهي الموجودات ، ولاتناهي الاله ، فانه يعترف بتلك الأعجوبة المتجددة دائمـا وأبدا للفعل الوجودى الذى تشترك فيه الكائنات العرضية جميعا ، وبخاصة الانسان في طريقة وجوده الحرة والتاريخية .

غير أن هناك تعقيدا اضافيا في حالة ميرلو ـ بونتي ، فهو يعتقد أن الاله ليس بينا inevident في الفلسفة ، وأن الفلسفة تحيد عن طريقها عندما تصل الى قضية الألوهية والالحاد ، وذلك لاقتناعه بأن الفنومينولوجيا (علم الظواهر) هي التي تقدم المنهج السليم الوحيـد للفلسفة . وحـين تؤخـذ الفنومينولوجيا على أنها دراسة وصفية ولا علية خالصة للتركيبات القصدية intentional structures التي تربط الوعي الانساني بالعالم ، لن يكون ثمة مجال حقا لاثارة مشكلة وجود الله الخاص ، أو ثمة أفق يمكن أن تدخل بينته المؤدية الى توكيد وجوده ـ في نطاق التحليل الفلسفي . وفي استبعاد ميرلو ـ بونتي المنهجي لمسألة الوجود الفعلي للاله ، وفي قصره للبحث عـلى نشأة فكرة الاله ، لا يبتعد كثيرا عن موقف المذهب الطبيعي . وفي موقفـه وجهان خليقان بمزيد من الفحص : الوجه الأول يتعلق بما اذا كان المنهج الوصفي صـالحا لمعالجـة كل جانب له دلالة فلسفية من جوانب التجـربة الانسانيـة . فمن المؤكد أن هـذا المنهج أداة قادرة على تحليـل السـمات

التفصيلية للتركيبات المعطاة حاليا للوعى الانسانى وعالم ادراكه ، غير أن لهذه التركيبات تضمينات علية تتطلب نمطا استدلاليا من التحليل ، يتعاون مع العملية الوصفية ، ويضع فى اعتباره أيضا معانى الوجود وتبعياته التى تؤدى من قطبية « الوعى — و — العالم » الى الله • والوجه الثانى يتعلق بما اذا كان من الممكن اجراء الاستدلال العلى على الاله دون القضاء على تكامل اشارة الانسان القصدية الى العالم • وهنا لا يمكن متابعة العملية الدائرية التى تفترض أن الاله لا يمكن أن يفيد الا بوصفه مبدأ للاستنباط الضرورى للكائنات العرضية ، وتفترض بالتالى أن كل ضرب من ضروب الاستدلال على الله يكون معاديا لعالمنا المتناهى العرضى ، التاريخى •

ولا يمكن أن نستنتج من تاريخ النظر العقلانى الحديث الى الله ، الا أن بعض الفلاسفة قد استغلوا تصور الاله استغلالا لا مبرر له ، لا أن كل نظرية عن الله تستغل الموجود العرضى المتناهى وتحطمه • والمشكلة ليست هى أن الفلاسفة يهتمون بالله ، بل الأحرى أنها تكمن فى الطريقة التى يصوغ بها بعضهم المشكلة ، وفى أنهم يجعلون نظرية الله مجرد أداة فى مذاهبهم • ومن ثم ، فان الشواهد التاريخية لا توحى بأن من واجب الفلاسفة الامتناع عن البحث عن حقيقة وجود الله ، بل بأن من واجبهم الامتناع عن محاولة جعل الاله مجرد أداة لاكمال النقص فى رأيهم الخاص عن الأشياء • فالمعرفة الوجودية عن الله هى نفسها ذروة الحكمة الفلسفية ، كما انها ليست أداة يستخدمها أى مفهوم « محطم — للدهشة » لنسق المعرفة الكامل •

٣ — الله ومذهب الظواهر

وثمة قاعدة من القواعد المنهجية الحازمة التى يخرج بها المرء من البحث التاريخى وهى أن يعالج النظريتين العقلانية والظاهرية عن الله « مضمومتين معا » دائما • فلو اكتفى بمجرد التركيز — فى معارضته للنظرية العقلانية — على استحالة الادراك الحدسى للاله ، وعلى الاستخدام الاستنباطى لصفاته ، فانه يتعرض فى هذه الحالة لخطر استبعاد كل معرفة به • ولذلك ينبغى أن يتم فى الوقت نفسه نقد للتحييد التجريبى للاله ، وللرأى الكانتى عن اللاهوت الطبيعى • وليس الغرض من هذه المعالجة المشتركة تحقيق مصالحة تماثلية بين العقلانية والظاهرية ، فمثل هذه المصالحة لا تنطوى على أكثر من تذبذب قلق بين المغالاة فى معرفتنا الانسانية بالله وبين الاستخفاف بها•وانما الأولى أن

يكون الغرض منها هو أن نضع الأطراف في وضوح تام نصب أعيننا في نفس الوقت الذى نحاول فيه وضع فلسفة عن الله على أساس مستقل عن النزعتين الوظيفية والظاهرية على السواء • وهكذا يستطيع مذهب الألوهية الواقعى أن يتعلم ـ نتيجة لهذه المعالجة الاجمالية ـ كيف يتجنب الدعاوى المتطرفة لفلسـفة عن الله فى وجه « هيوم » و « كانت » ، ثم التقليل من شأنها بما يتجاوز كل حد فى حضور اسبينوزا وهيجل •

وتعود الدراسة المتأملة « لكانت » والتجريبيين بالمناقشة حول الله الى الأساسيات • فهؤلاء الفلاسفة ، بدلا من أن يتركوا النزاع يستهلك نفسه حول المسائل المتعلقة بصفات الله ، يرغمون الألوهى الفلسفى على أن ينظر فيما اذا كان ثمة معرفة برهانية بالله على الاطلاق • وهم يثيرون هذا السؤال ـ فضلا عن ذلك ـ بصدد هجومهم العام على النظرة العقلانية الى الميتافيزيقا التى تلتحم بها نظريتها عن الله التحاما لا انفصام له • ولا يكفى اثبات أنه قد تقوم فلسـفة عن الله دون أن تسـتند فى الوقت نفسـه الى النمط العقلانى من الميتافيزيقا • فلابد من الفصل حقا بين مذهب الألوهية الواقعى ومثل هذا النمط من الميتافيزيقا ، ولكن ، لابد أيضا من القيام بدراسة ميتافيزيقية تفصيلية متميزة للاله وفقا للخطوط التجريبية ـ العلية • ولا يستطيع صـاحب المذهب الواقعى أن يقبل الاختيـار المألوف اللاحق على « كانت » بين اعادة تكوين فلسفة الله بوصفها نظرية عن المطلق المثالى ، أو صياغتها بوصفها سيكلوجية تجريبية للخبرة الدينية • ومن ثم فان التأثير الصحى للنقد الظاهرى هو ارغام المرء على الانتباه الى النقاط الأساسية فى الميتافيزيقا المؤسسة على نحو واقعى •

وعصرنا هو عصر الألغام الفلسفية التى توضع بعيدا عن السطح عند أسس نظرية الوجود ، وليس عصر المزخرفين الذين يضعون اللمسات النهائية على صرح ميتافيزيقى تم تشييده • ولهذا تساعد عملية تحييد كل معرفة نظرية عن الله فى ابراز العمل الرئيسى لمذهب الألوهية الواقعى على خلفية تتألف من أربع قضايا ، هى : الطبيعة الجوهرية لشىء محسوس معين ، وفعل وجوده المتميز المكون له ، وطابع فعل الوجود المتلقى ، والاستدلال العلى المؤدى الى معرفة العلة الأولى لهذا الكائن المركب • وهذه الموضوعات تتردد من حين الى

آخر فى الدراسة التاريخية والنقدية التى قام بها « كانت » والتجريبيون البريطانيون ، وهى تساعد على أن يظل البحث عن الله وثيق الصلة بجذوره الممتدة فى تجربة الانسان للموجودات المحسوسة ، وفى حقيقتنا الانسانية ·

ومذهب الظواهر لا يعطينا بمفرده هذا الامتداد الى الجذور ، أو هذا التأصل ، لأننا لا نستطيع الحصول عليه سواء من تحليل الأفكار أو من النموذج النيوتونى للمعرفة النظرية · فتحليل الأفكار القائمة على المعطيات الحسية بوصفها النهايات المباشرة للمعرفة لا يثمر معرفة بفعل الوجود ، أو بالتبعية العلية الواقعية للكائنات المحسوسة ، كما أن هذه المعرفة لا تنبع من الظروف المحددة للقضـايا العلمية · وعلينا ـ لكى ندخل الفعل الوجودى والرابطة العلية فى مجالنا الذهنى ـ أن نتجاوز طريق الأفكار الى طريق الحكم الوجودى وتحليل مبادىء الوجود فى الموجود المعطى حسيا · فهنا تكون الموارد متاحة لميتافيزيقا عن الأشياء المتناهية فى طريقة وجودها المركبة وفى عللها ، فى مضاد المذهب العقلانى والنقد الظاهرى على السواء · ففى سياق ميتافيزيقا قائمة على هذا النحو وحده يستطيع مذهب الألوهية الواقعى أن يضع استدلالا عن الله بحيث لا يمكن رده الى أنواع الأدلة الثلاثة على وجود الله التى صاغها « كانت » وانتقدها · وتؤدى الدراسة المتأملة لمبادىء الوجود المركبة فى الموجود المتناهى المحسوس الى استدلال على على الله ، كما تزودنا بتوكيد على أن هذا الاسـتدلال يختلف جذريا حتى عن الدليـل الكونى المزعوم الذى عرضـه « فولف » ، ورفضه « كانت » ·

وقد أدركت الوضـعية المنطقية فى عصرنا أن هجومها على الميتـافيزيقا يستتبع انكار معرفة الله المؤسسة على الميتافيزيقا · وأيا كان الأمر ، فان المضى فى هذا الانكار الى ما وراء برنامج موضوع للعمل فى المستقبل ، يقتضى انجاز مهام ثلاث : أولاها وضع صياغة محدودة لمعيار المعنى يمكن استخدامه فيما بعد لاثبـات خلو العبارات التى تقال عن الله من كل معنى بالنسـبة للمعرفة · غير أن المحاولات الراهنة التى بذلت فى هذا الاتجاه لم تسـفر الا عن اضعاف مطرد لمبدأ التحقق الذى فسر على التوالى فى حدود القابلية للتحقق verifiability ، والقـابلية للتوكيد confirmability ، والقابلية غير المتعينة لتصور الاشارة الى التجربة الحسية ، أو الى الاحتياجات الحيوية · اما ما ينبغى أن تكون عليه طريقة هذه الاشارة ومضمونها فقد ظل

سؤالا مفتوحاً ، بحيث ان الاجابة البسيطة الى معيار المعنى المعرفى قد ظلت غير حاسمة بالنسبة لمشكلة معرفتنا بالله (٥) ٠

وكان المطلب الثانى هو اثبات ان الميتافيزيقا يمكن أن تتكون من عبارات لا تجريبية فحسب ٠٠٠ عبارات لا أساس لها فى لغة الأشياء التى يتحدث بها العلم والحس المشترك ٠ والصعوبة التى صادفها تحقيق هذا المطلب هى اصدار تعميم عن البناء الضرورى لكل نوع من أنواع الميتافيزيقا على أساس عينة ضيقة أشد الضيق مأخوذة عن الصنوف المتباينة للقول الميتافيزيقى ٠ فاذا استثنينا هيدجر والهيجليين ، لم تستخدم اية مصادر أخرى كامثلة على الصنوف الميتافيزيقية للعبارات التى تطلق على الله ٠ ولهذا كله تأثير دائرى يتلخص فى اثبات الطابع الأولى a priori واللاتجريبى للميتافيزيقا على أساس طائفة محدودة من الأمثلة ، التى لا يبدو انها تتناول الميتافيزيقا والله تناولا بعديا نابعا من التجربة ٠

واخيرا ، كان ينبغى للتجريبيين المناطقة ان ينظروا فى بعض الطرائق الخاصة التى يتحدث بها الفلاسفة الألوهيون عن الله ، وأن يحاولوا تقديم أساس تجريبى لا تحليلى لمثل هذا الحديث ٠ غير أن الموقف النمطى قد عبر عنه أوتو نويرات Otto Neurath تعبيرا موجزا حين قال : « نستطيع أن نبدأ من اللغة اليومية بعد اسقاط بعض التعبيرات المستمدة من النظرات السحرية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية » (٦) ٠ هذا التطهير المتحيز للغة اليومية وسيلة مريحة لتفصيل ثوب اللغة حتى يناسب الفزياء والنزعة السلوكية ، ولكنه يعمل على افقار اللغة ـ على نحو متعسف ـ من كل تلك العبارات العادية التى لها دلالتها بالنسبة لمذهب تجريبى فى الألوهية ٠ وهذا الذى أسماه مورتون هوايت Morton White الأسلوب المريب للقرارات التشريعية فى المعرفة على ما له معنى وما ليس له معنى ، قد استبدل به تحليل استقرائى لصنوف القول الانسانى الفعلية ، ومن ضمنها حديثنا عن الله ٠

ومهما يكن من امر ، فلقد درست مشكلات الوهية معينة بين عدد من أنصار تحليل اللغة وتوضيح التصورات المجردة ، ممن هم أكثر حداثة . وهكذا يسلم المفكرون الذين يساهمون فى تاليف « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » ـ يسلمون فى حذر بأن القضايا التى تقال عن الله ذات دلالة لكثير من الناس،

على نحو ما (٧) • وما زال بعض الكتاب التحليليين مكتفين باضفاء معنى عاطفى فحسب ، على حين يسلم آخرون ــ على سبيل الافتراض على أقل تقدير ــ بأن المسألة قد تكون أعقد من ذلك ، وأنها ربما انطوت على بعض العوامل المعرفية الصحيحة • وثمة اقتراح يذهب بأن لدلالة القضايا التى تقال عن الله مصدرا ثنائيا يتألف من الايمان المسيحى ومن التجربة العادية ، كما أن هناك تنافسا بين بعض التحليليين وبعض اللاهوتيين فى معالجة أدلة وجود الله جميعا بوصفها توضيحات تصورية لايماننا بالله ، لا بوصفها استدلالات ذات أساس مستقل ، تثبت حقيقة وجوده من خلال البرهان الفلسفى • وهذا الموقف يذكر مفكرين مثـــل جون وزدم John Wisdom والتحليليين غير الألوهيين بأمثولة الحديقة التى يتولى رعايتها شخص خفى ، دائم المراوغة بحيث لا يستطيع المراقبون القول ــ معتمدين على التجربة ــ بوجوده على الاطلاق •

وتلتمس الاجابة على هذه الصعوبة فى المستويات المتعددة للنظر الى اللغة الانســانية • فمن موقع لغة الادراك الحسى ، ثمــة شىء غريب كل الغرابة فى استخدام مصطلحات الادراك الحسى فى التقريرات التى نستعملها عن الله . غير أن الألوهيين اللغويين ينظرون الى هذا الاستعمال بوصفه شذوذا مناسبا ومتسقا ، ومناظرا للتوكيد القائم على الايمان لنظام من الواقع متميز عن عالم الادراك الحسى ، وان يكن مرتبطــا به • ويتعقب بعض آثار هــذه العلاقة على مجموعة القضايا المتعلقة بالقدرة الالهية الشاملة ، وبالحرية الانســانية والشر ، أحيا الفلاسفة التحليليون المحدثون المناقشة التى دارت بين بيل Bayle وليبنتس ــ على هيئة علم الهيات لغوى linguistic theodicy ، وفى صنيعهم هذا ، افترضوا أيضا أن لغة علم الالهيات هى النموذج الذى يحتذيه كل قول فلسفى عن الله •

والواقع أن التناول اللغوى متصــل فى الشــطر الرئيسى منه بمذهب الظواهر الكلاسيكى وبالتجريبية المنطقية • فالقضية الرئيسية تتعلق بالعنصر التجريبى الذى قد يكون حاضرا فى العبارات التى تقال عن الله ، وذلك فوق الاســهامات التى قد تأتى من الوحى ومن التعريف الذى لا يزيد على كونه تحصــيل حاصــل • وهذا جزء من المشــكلة الخاصــة باشــارة عبر اللغة translinguistic الى العالم الفعلى لبعض تقريراتنا على الأقل ــ لا الى مستوى

آخر من التقريرات : وتحتوى لغة الادراك الحسى العادى على تقريرات أساسية وكلمات لا تستمد تعينها من كتاب فى قواعد النحو والصرف ، بل من الأشياء التى تقع فى نطاق التجربة الفعلية • ويعالج الشذوذ اللغوى المزعوم الذى تتسم به القضايا الالوهية على أنه ليس أكثر من وهم متسق ، أو تحايل فى قول الايمانيين الفصحاء ، اللهم الا اذا أمكن اثبات أن كائنات التجربة تقدم أساسا لتفسير على متميز عن نسق البناءات الفزيائية •

وليس الاستخدام الألوهى للغة مما يمكن أن يتحقق من صدقه بنفسه self-validating • ايا كان تخرجه للنتائج وأيا كان تحايله • وتناظره مع فعل للايمان لا يجعله أفضل تأسيسا من موقف الفلاسفة التحليليين الذين يفتقرون الى الايمان المسيحى • فلا مندوحة عن اثبات أساس موثوق فيه فى تجربتنا للأشياء حتى نصدر حكما منفصلا يذهب الى أن الكائنات الواقعية ليست كلها مادية • ولا يستطيع الاستخدام اللغوى أن يثبت وحده هذه النقطة ، بل لابد من القيام بتحليل ميتافيزيقى لما يعترى الأشياء المحسوسة من تغيير ، ومما تتصف به من كثرة ، وكذلك للوجود المتميز للباحث الانسانى ، منظورا اليه فى عملياته التأملية وفى حريته •

وحتى بعد اجراء هذا التحليل ، يمنع كثير من الفلاسفة التحليليين والطبيعيين سلفا من البحث فى الاستدلالات الخاصة بوجود الله نتيجة للنظرة الهيومية (نسبة الى هيوم) القائلة بأن جميع القضايا الضرورية لاوجودية ، وبأن جميع القضايا الوجودية عرضية ولابرهانية (٨) • ويضع تحليل هيوم هذا التقسيم الثنائى بالنسبة لهذا النوع من الضرورة الذى ينتسب الى القضايا التحليلية فى المنطق والرياضة • وحتى مع التسليم بتميز هذه القضايا التحليلية ، فان ضرورتها الصورية لا تستتبع اشتراط أن يرد كل ضرب آخر من ضروب الضرورة الى أساس تحليلى • أما فى الجانب الخاص بالواقع الوجودى ، فان الحاجة تدعو الى تمييز بين عرضية الوجود فى فعل وجوده الخاص ، وعرضية القضايا التى تتعلق بفعل الوجود ونتائجه•وليس معنى البدء بالأشياء العرضية أن يقتصر هذا البدء على المقدمات العرضية وحدها•فمن الممكن أن تكون ثمة قضايا تقرر حقيقة ضرورية عنموجود عرضى مركب ، واعتماده العلى على الموجود الفعلى الخالص • وهنا لا تأتى الضرورة

من علاقة تحليلية صورية بين الحدود ، أو من أية قواعد فزيائية للترجمة ، بل من الطريقة المركبة التى يتمتع بها شيء فى التجربة بفعل وجوده ؛ ذلك أن البرهان العلى على حقيقة وجود الله لا يقوم على أساس الضرورة التحليلية لعلاقة في المنطق أو الرياضيات ، بل على أساس ضرورية علية وجد أنها مطلوبة لوجود فعلى محسوس داخل نطاق تجربتنا ·

٤ ـ الله والنزعة الطبيعية الانسانية

لاحظ تشارلز بيرس Charles Peirce ذات مرة أن « مطلق هيجل ورويس هو ـ ان شئنا الدقة ـ عبارة عن الاله بالمعنى البكويكى (*) ، أى بمعنى أن ليس له أى تأثير » فى وجود الاله نفسه (٩) · أما أن لهذا المطلق تأثيرا عميقا فى كثير من المفهومات الانسانية عن الله فشيء واضح من النتائج الفعلية لمذهب الاطلاقية absolutism خلال القرن ونصف القرن الماضيين · وحين نظر مفكرون متنبئون مثل نيقولاى برديائف Nicolas Berdyaev ومارتن بوبر Martin Buber الى البروغ التاريخى للالحاد الطبيعى من المطلق الهيجلى ، فسروا هذا البزوغ على أنه قصاص العناية الالهية من تحريف المفهوم اليهودى — المسيحى عن الله · ولاحظوا أنه ليس أيسر من تحويل أفضل رأى للمرء عن الاله الى شيء آخر · ومن الممكن أن يتم هذا فى يسر أعظم اذا كان ثمة تشجيع من فلسفة تصطنع اللغة الدينية وتستهدف غايات روحية · ولقد اجتذبت فلسفة هيجل كثيرا من الألوهيين الذين لم يفطنوا الى ما تقتضيه هذه الفلسفة من تحويل جذرى لفكرة الاله ، وكيف أنها تجرد هذه الفكرة من معناها المتميز . فاذا أخذنا المسألة من الناحية التاريخية ، رأينا أن الفلاسفة الذين تقبلوا الهيجلية بوصفها دفاعا عن حقيقة الله قد قبضوا على الريح · فسواء نظر المرء الى النزعة الطبيعية الانسانية على أنها رسالة هيجل الجوهرية ، أو على أنها تقويض لمذهبه ، فان النتيجة واحدة بالنسبة لمعرفة وجود الله الفعلى · فالمثالية المطلقة هى السائل المذيب الذى عجل بالقضاء على فكرة الله بين عدد من العقليات الفلسفية المدربة · وهم يرفضون ــ عن حق ــ نسيان أن هيجل لم يكن أشد سخرية الا حين يشير الى ارتباط « كانت » بانسانيته المحبوبة ، وأن سخريته هذه تولدت عن نظرية فى المطلق ·

(*) مستر بكويك Pickwick هو بطل رواية « ديكنز » الشهيرة « أوراق مستر بكويك » · (المترجم)

وينبغى للمرء – وفقا لذلك التفسير بالعناية الالهية لنشأة الالحاد الحديث الذى اشرنا اليه آنفا – أن ينظر الى فويرباخ وماركس ونيتشه ، والى نظرائهم اليوم – بوصفهم عقولا متحمسة تتمرد على مفهوم غير خليق بالاله ، وتدافع – ضمنيا على الأقل – عن وجوده الحق • وهذا الوجه من تلك النظرية لا تؤيده الشواهد المتاحة ، كما أنه يتطلب قدرا وفيرا من التلفيق فيما يتعلق بالأهداف الشخصية والأفكار المضمرة • ويستطيع المرء أن يلمس على الفور صعوبة التمييز فى أية حالة جزئية بين شكل نسبى وشكل غير مشروط للالحاد • ولكن ، على المرء أيضا أن يتذكر أن هناك طرقا متباينة للتخلص من اطلاقية هيجل الجدلية ، وهذا ما يصوره لنا المثلان المتناقضان لكل من كيركجورد وفويرباخ ، كما يستطيع المرء أن يفعل ذلك أيضا برفضه – فى حزم – أى نوع من أنواع الاطلاقية ، وباستعادته – للعلاقة الشخصية بين الله الخالق وعالم الناس والأشياء ، أو بالاحتفاظ بالافتراض الاطلاقى ، مع توحيده من الناحية الميتافيزيقية بين المطلق ومجموع الانسان – فى – الطبيعة ، أو من الناحية المنهجية بين المطلق ومنطق العلوم • ويعد فويرباخ ونيتشه مثلين على الاطلاقية الميتافيزيقية ، على حين يعد ديوى وبعض الطبيعيين الأمريكيين نماذج على الاطلاقية المنهجية•وهم جميعا يعتنقون حكمة جيته القائلة : «لايتغلب المرء على اله الا باله آخر» (nemo contra deum nisi deus) التى يترجمونها بقولهم ان المرء لا يستطيع أن يتغلب على الروح المطلقة الا اذا وضع فى مقابلها مطلقا مضادا counterabsolute • وربما كان ثمة احساس خفى بالألوهية الحقة يعتمل فى صدور هؤلاء المفكرين ، غير أن مبدأهم الصورى باضفاء نوع من المطلق المضاد على الحالات المتناهية للوجود ، أو على مفهوم واحد للبحث – هذا المبدأ لا يتفق وأى مفهوم معترف به عن الله •

ولا يتألف لباب الالحاد الحديث من رفضه للروح المطلقة ، بل من طريقته الاطلاقية المضادة فى الدفاع عن القيم الطبيعية والانســـانية ، فهو يدعو الى ضرورة الاختيار بين هذه القيم وبين وجود كائن متعال لامادى ، أيا كان الوصف الدقيق لهذا الكائن • والنزعة الطبيعية الانسانية مضادة للألوهية الى الحد الذى تغلق فيه الواقع القابل للمعرفة داخل أفق هذا الكون ، أو داخل الأفق الذى يمكن الوصول اليه عن طريق منطق العلوم ، سواء وجد المعيار فى الكل الاجتماعى عند ماركس ، أو فى دائرة الصيرورة الكونية عند نيتشه ، أو فى متصل البحث continuum of inquiry عند ديوى . وبالاشارة الى هذه

المبادىء التفسيرية الخاصة وحدها ، تزدهر القيم الانسانية وغيرها من القيم الطبيعية من خلال الاستبعاد الفعال للاعتقاد فى اله متعال ، ولا وجود لمثل هذا الاستلزام أو الترتب الضرورى حين يبدأ المرء بالمفهوم العادى غير المطلق للمناهج العلمية ، والطبيعية ، والانسان • ومن هذه النقطة المتميزة ، يمكن أن نرى أن الاختلاف بين المذهب الطبيعى ومذهب الألوهية ناشىء عن تحليلهما الفلسفى للخبرة الانسانية ، لا عن المناهج والكشوف العلمية من حيث هى كذلك •

ويوحى التطور الحديث لمشكلة الله بأن المذاهب التاريخية المتعددة عن الله قد أثرت فى نظرتنا الى الانسان والى الطبيعة على أنحاء مختلفة تماما ، وان المجال ما زال مفتوحا لشكل ألوهى جديد من النزعتين الانسانية والطبيعية • ولكى نحدد نتائج مفهوم معين للاله على دلالة الانسان والطبيعة ، علينا أن نفحص هذا المفهوم فى مضمونه الخاص ، وفى خطوط تقويمه الذاتية• فلاوجود لطريقة شاملة وحيدة لتقرير ما ستتمخض عنه نظرية معينة عن الله من آثار فلسفية ، حتى ندرسها فى حد ذاتها دراسة وافية • وقد حاول ملحدو القرن التاسع عشر أن يلجأوا الى التعميم بأن أقاموا تعارضا ضروريا بين التسليم بالله وبين ولائنا الانسانى المشترك للأرض ، أعنى للادراك الحسى وللعلل الفاعلة القريبة ، وللموجودات المتناهية • وفى هذه القضايا جميعا ، يلقننا التاريخ الحديث لفلسفة الله درسا كاملا فى التعدد ، كما يثبت أن ما من استدلال غير مشروط يمكن أن نستخلصه من نتائج الاعتراف بوجود الله • فالادراك الحسى – مثلا – يلقى ازدراء سواء من الشكاك الذين لا يسمحون بأى معرفة عن الله ، أو من العقلانيين الذين يسمحون بها • وهناك أيضا الحرية الانسانية الشخصية التى يعرضها للخطر مذهب ملبرانش فى المناسبات occasionalism ، ومذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية ، وكذلك نزعة اسبينوزا الطبيعية فى شمول الألوهية ، ونزعة ماركس الطبيعية الملحدة ، على حين يدافع عنها مذهب كانت فى الألوهية الأخلاقية ، ومذهب وليم جيمس فى التناهى • وفضلا عن ذلك ، فان وضع وقيمة الانسان وغيره من الأشياء المتناهية يختلف اختلافا ملحوظا فى الانتقال من لوك ، الى هيجل ، الى هوايتهد ، بحيث يجعل الحكم البسيط على الآثار الفلسفية بحقيقة الله – محفوفا بأشد الأخطار •

ولا يلزم عن هذه الأمثلة أن نظرية الله غير متعينة تماما وغير لازمة للدفاع عن القيم الطبيعية والانسانية ، أو لا سبيل الى التوفيق بينها وبين هذه القيم ، وانما الذى يلزم عنها فحسب هو أنه ينبغى دراسة كل نمط من أنماط مذهب الألوهية ، والمذهب المضاد للالوهية antitheism على حدة من حيث بناؤه النظرى • اذ لا يمكن اثبات أية قضية عامة أو متجانسة تماما تتعلق بتأثير التسليم بالله فى نظرة المرء للانسان وللطبيعة ، سواء من الناحية التاريخية ، أو النظرية • وكما أن هناك مفاهيم عديدة عن الله ، فهناك أيضا وسائل كثيرة لتناول الصلة بين الله والأشياء المتناهية • ولا وجود لقانون جدلى يقتضى أن تتلاقى جميعا فى التعارض بين الروح المطلقة وبين أضدادها الميتافيزيقية والمنهجية ، وذلك لأن مذهب الألوهية الخاضع للتأمل يتحرك بالتحديد عبر استقطاب مثل هذه المطلقات • ولا يستطيع المرء أن يحدد أوليا ـ كيف ينبغى أن تصوغ نظرية الله وجهة نظره فى القيم المتناهية ، لأن العقل الانسانى لا يقترب من الله فى طريق فريد ، سبق تحديده وهذا كله يستبعد الحجة الأولية التى يحتج بها المذهب المضاد للألوهية ، ولكنه لا يعفينا من فحص الاختلافات القابلة للملاحظة بين الفلسفات الحالية عن الله كما تتبدى خلال تطورها •

وهكذا ، نرى فى هذا البحث التاريخى ، انه فى كل مرة يؤثر مذهب الألوهية الواقعى فى نظريات الله الأخرى ، يدافع دفاعا متضامنا عن الادراك الحسى ، وعن العلل الفاعلية القريبة (من ضمنها الحرية الانسانية) وعن الكائنات الواقعية المتناهية • والواقع انه لا وجود لأى تناقض بين هذه الحقائق التجريبية وبين الفلسفة الواقعية عن الله ، بل ان هذه الفلسفة تتطلب ـ على العكس ـ صحة هذه الحقائق وتكاملها كأساس لاستدلالاتها• اذ لا سبيل الى اجراء استدلال على أو اصدار حكم وجودى عن الله فى السياق الواقعى بمعزل عن اسهام الادراك الحسى وشهادة العلية المتناهية والفعل الوجودى كما يتجليان لذهن الانسان الذى يصدر الأحكام ، ويقوم بالتحليل التأملى • وليست هذه استراتيجية عابرة ، ولكنها النموذج الدائم لمذهب الألوهية الواقعى الذى تلتمسه بصورة متسقة فى تقديرها لشتى صنوف مذاهب الألوهية ، وشمول الألوهية ، والواحدية ، والتناهى ، والالحاد • ومن ثم ، فان على فلسفة الله هذه التزاما متميزا بالدفاع عن

ولائنا للأرض ، وباثبات استمراره في ولائنا لله • غير أنه لا يمكن الوفاء بهذا الالتزام وفاء كاملا حتى يبرأ العقـل الألوهي من انشغالاته الدفاعيـة الطاغيـة ، وحتى ينمى نظرية فلسفية ايجابيـة عن الله وعن الموجـودات المتناهية ــ الى أقصى ما يمكن أن تبلغه من عمق •

ولا يكفى ــ مثلا ــ فى حالة الجهود المتباينة التى تبذلها النزعة الطبيعية لتسوية مشـكلة الله بوصف الأصـل النفسانى أو الاجتماعى الممكن لفكرة الله ــ لا يكفى أن نهيب بوقائع أخرى فى علم النفس ، أو فى الأنثروبولوجيا الحضارية • بل لا يكفى أن نحـذر من المغالطة التكوينيـة genetic fallacy في البحث عن تحديد صحة القضايا الخاصة بالله بتعقب نمو فكرة معينة عن الله • اذ لابد أيضا من اجراء دراسة مباشرة عما اذا كان الدافع الى الهرب من العالم العرضى المتغير الى عالم مثالى يؤخذ خطأ على انه موجود فعلا ــ هو حقا النموذج السائد عند المستقصين والباحثين عن الله •

ويعد القديس أغسطين مثلا مميزا لمثل هذا البحث ، فهو يشهد على أن حركة العقل والقلب المتجهة الى الله حركة معقدة ، ولا يمكن أن ترد الى مجرد تجسيد اسقاطى بسيط لرغباتنا ، وانما تتألف من توتر ذى ثلاث شعب بين الوعى والبحث والكشف • ولابد لهذه المقومات الثلاثة أن تبقى حاضرة وفعالة تماما طيلة بحثنا الزمنى فى اتجاه الله • والنقطة الأساسية هي «وعينا» بانفسنا وبالأشياء فى عالمنا • وليس هذا الوعى خوفا عاطفيا ولكنه فهم مطرد وادراك وجدانى لمعنى الزمان والتغير والقيـمة بوصفها السمات الشاملة للأشياء والناس • فلا مهرب من العـالم ، لأننـا لا نترك أنفسنا والعالم المنظور وراءنا بوصفهما مرحلة أولى ، ولكننا نجعل فهمنـا للكائنات التاريخية جزءا من جوهرنا ومركزا للتأمل الدائم والذاكرة •

ومن ثم فان «بحثنا» عن الله لا يقويه تنكرنا لطريقتنا الخاصة فى الوجود، فهذا البحث لا يقتضى العزوف عن الأشـياء المتناهية خوفا وانكارا ، بل يقتضى ارتيادها وتعقب مضموناتها • فاذا أدى البحث الى الاعتراف بوجود الله الأبدى الذى لا يعتريه التغير ، كان ذلك نتيجة لتعقبنا ــ فى أمانة ــ العلامات والمؤشرات التى تقدمها الأشياء التى تقع فى نطاق الفناء الزمانى •

واذا بسطنا وعينا ليشمل المنبع الكريم والهدف من وجودنا ، فذلك لأن آثار الله تدفع عقلنا وقلبنا الى الاعتراف به ، وبالتالى الى توسيع افقنا الخاص بالقيم . وليس « الكشف » نفسه خداعا ، لأنه مقترن دائما بالوعى الأولى بالأشياء وبالحاجة الى البحث . ويؤكد اغسطين على ديالكتيك البحث والكشف ، والاختيار والاعتراف بالنتيجة ، ثم الاستمرار فى البحث من جديد . وهذه علامة العقل الباحث ، لا العقل المخدوع . فاكتشافنا لله لا يشوه وعينا بوجه المخلوقات ، وبمسئوليتنا فى المسائل الانسانية ، كما لا يغير موقفنا من الاستقصاء النقدى والبحث الدائم . فنحن نكشف عن الله على نحو يجعلنا نحتفظ دائما برفقتنا الوثيقة النشطة بالكائنات الزمنية الأخرى ، ويجعلنا نبحث فيها دائما عن مزيد من الأنوار التى تضىء لنا وجود الله الأبدى ، ويجعلنا نحاول دائما الاعتراف بمطلب الله الأساسى من عبادتنا ، وسعينا المستمر .

ومن الممكن أن تقدم لنا دراسة النزعات الطبيعية اللاحقة على هيجل عونا مباشرا فى هذا العمل بالنسبة لمسألتين تنبعان من أصل واحد . ذلك أن التناول النفسانى المتطرف للاله الذى قامت به هذه النزعات ، جعل من الضرورى وضع تفسير جديد لعبارة «فكرة الاله» . فهذه العبارة ، نادرا ما تشير فى الفلسفة الحديثة الى نموذج حاضر فى العقل الالهى ، بل انها تدل عادة على مفهوم عن الاله لدى الانسان . وكانت الفترة السابقة على «كانت» تستهدف اثبات الصحة الموضوعية لفكرة معينة عن الله ، سواء باثبات نظريتها ووضوحها وتميزها عن سائر الأفكار الأخرى ، أو بتعقب اشتقاقها التجريبى وصلتها بغيرها من الأفكار ، السبيل الاول هو سبيل المذهب العقلى الذى يصل الى ذروته فى نظرية اسبينوزا عن فكرة الله بوصفها تعبيرا عن القدرة الالهية من حيث صفة الفكر ، ونراه ثانية فى تحويل هيجل لفكرة الله الى الفكرة المطلقة ، أو الى وعى المطلق بذاته فى الفكر الخالص . وضد هذه الفكرة عن الله التى تؤسس نفسها بنفسها ، يعود فويرباخ وماركس ونيتشه وفرويد الى توكيد الأصل التجريبى لفكرة الله . وهم لا يهدفون بذلك الى تبريرها ، بل الى عرضها بوصفها نتاجا ذاتيا خالصا لتعاستنا الانسانية ، وتطلعاتنا ، وبحثنا عن القوة .

غير أن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لا يتحدى ذلك الافتراض الضمنى

القائل بأن مسألة معرفة وجود الله قد حلت نهائيا فى حدود الطبيعة وفى أصل فكرتنا عن الله • وربما كان «كانت» هو أشد الفلاسفة المحدثين احساساً بالتمييز بين وجود الله وفكرتنا عنه • فهو على يقين من أن الفكرة النظرية عن الله ـ على خلاف ما يذهب اليه الألوهيون والملاحدة ـ لا يمكن أن تخضع للتحليل بحيث تحدد بناتها الوجود الحقيقى للاله أو تحدد لا وجوده • والوصف التكوينى genetic (أو النشوئى) لكيفية تشكيلنا لفكرة الله لا ينتج شيئا فيما يتعلق بلا وجوده ، مثلما لا تنتج الحجة الأنطولوجية شيئا عن وجوده • وقد يكون للتقرير الحضارى أو النفسى التحليلى عن نشأة فكرة معينة عن الله واندثارها اتصال بسيرة هذه الفكرة المعينة ، ولكنها لا تحل بمفردها شيئا عن الوجود الأبدى للاله • وقد كان «كانت» على صواب حين وضع مسألة معرفتنا بهذا الوجود الأخير على مستوى الحكم والاستدلال ، وان لم يهتد الى طريق نظرى لحل هذه المسألة •

وفى النظرة الواقعية الى فكرة الله ، تختلف النظرية العلية للاستدلال على الله اختلافا رئيسيا • ذلك أننا لو سلمنا بالنمط الوجودى ـ العلى للاستدلال، لم يعد لهذه الفكرة مركز فلسفى مستقل كمبدأ للبرهان • فهى لا تحدد مقدما فى مضمونها الاسمى الخاص ، ثم تطبق بعد ذلك على مشكلة وجود الله وطبيعته ، بما انها فى معناها الفلسفى وصدقها تابعة ـ على النقيض من ذلك ـ ومعتمدة على الاستدلالات المتعلقة بالعلة الأولى وبفصل الوجود • ومفهومنا عن الله يشابه مفهومنا عن الوجود من حيث انه يعزى دائما الى فعل حكمى (judgemental act) • أما فى حالة مفهومنا عن الله ، فان الحكم الذى يقوم عليه هو فى ذاته نتيجة لاستدلال • وعلى هذا فان مفهوم الله يتحدد باشارة مركبة الى حكم بأن الكائن الفعلى العلى الخالص موجود ، والى العملية الاستدلالية الكامنة وراء هذا الحكم • هذا الاعتماد الأساسى على مصدر حكمى ـ استدلالى هو السبب الحاسم الذى يحول دون استخدام الألوهى الواقعى لفكرة الله بوصفها مبدأ أصليا للمعرفة ، ذلك أن مضمونها وبينتها يأتيان شيئا فشيئا من بحثنا عن الفعل اللامتناهى للوجود ، وعن العلة الأولى للكينونة • اذ ينبغى ـ لكى يكون مفهومنا الفلسفى عن الله مفهوما حيا وصالحا للانسان ـ أن يظل مفتوحا ومعتمدا على ما يمكن أن نتعلمه استدلاليا عن الله من دراستنا المستفيضة للموجودات المتناهية •

وثمة منطقة أخرى يفيد فيها استفزاز النزعة الطبيعية كمنبه نافع

لمذهب الألوهية الواقعى ـ هذه المنطقة هى تحديد طبيعة الاشارة التجريبية لمعرفة الله • فقد برزت هذه المسألة الى مركز الصدارة بظهور مذهب وليم جيمس البرجماتى فى الألوهية ، وهو المذهب الذى يدعو الى اختبار فكرة الله بنتائجها المحددة تجريبيا • وكان جيمس نفسه على ثقة من أن هناك نتيجة تجريبية تلزم بالتحديد عن قبول فكرة الله ، اذ أمدته هذه الفكرة بصفة متميزة من الرجاء فى وجه محن الحياة ، صفة لم يكن يستطيع ـ على كل حال ـ اكتسابها بطريقة أخرى • وكان صديقه تشارلز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) يبحث دائما عن النتائج المعرفية الكلية للأفكار ، من حيث صلتها بتأثيرها فى الفرد • وقد وجد مسوغا تجريبيا للعقيدة الألوهية فى أن فكرة الله قد شكلت موقفه من الحياة ، وفى أنها تعين على تفسير النمو المتجمع لمجالات التجربة الثلاثة : المجال المثالى الخالص للحقائق المنطقية ، ومنطقة الواقع الفعل والقوة ، ووظائف المعانى التى تربط بين الفكرة والواقعة • ووجد بتأمله وتفكيره للطريقة التى تتواطأ بها هذه المجالات الثلاثة وتشترك فى الاعداد للمستقبل ـ وجد من الطبيعى ، ومن المفيد أخلاقيا أن يعتنق المرء فكرة أن الاله خالق خير ، وموحد هادف لوجوه التجربة الانسانية الثلاثة جميعا •

« يسفر تأمل فكرة الله ـ بصورة طبيعية ـ عن أقوى تصميم حى للروح لتشكيل سلوك المتأمل كله بحيث يتفق مع افتراض أن الله حقيقى ، وقريب غاية القرب • ومثل هذا العزم الذى تعقده الروح ازاء أية قضية هو صميم ماهية الاعتقاد الحى بهذه القضية • وهذه هى « الحجة المتواضعة » المفتوحة لكل انسان أمين ـ والتى أتصور أنها قد دفعت أكبر عدد من الناس الى عبادة الله ، أكثر من أية حجة أخرى » (١٠) •

ونظرا لما فى فكرة الله من دلالة تفسيرية بالنسبة لوجوه التجربة ، وتأثيرها الأخلاقى القوى فى تشكيل موقفنا من أحداث المصادفة والعذاب والشر ، سلم بيرس بهذه الفكرة بوصفها افتراضا راجحا • ولكنه لم يسلم قط بأننا نستطيع أن نحدد مضمونها الموضوعى تحديدا كاملا ، اذ أن معنى هذا اخضاع الاله اللامتناهى نفسه لعملياتنا الاختبارية ومشروعاتنا الزمنية•

وحاول الطبيعيون من أمثال كوهن Cohen ونيجل Nagel الاعتراض

على هذا الدفاع البرجماتي عن الألوهية بقولهم ان فكرة الله تفتقر الى التعين بحيث يمكن أن تتفق مع أى ترتيب للوقائع التجريبية ، وبالتالى لا يمكن توكيدها توكيدا ايجابيا بمعطيات تجريبية محددة • ويذكرون فى معارضتهم لوليم جيمس الآثار الالهامية لبعض المثل العليا الدنيوية ، ويعارضون بيرس بأن الانتقال من أثر يحدث فى العقل الى وجود الله – شيء محال • ولكن ينبغى أن نذكر – دفاعا عن بيرس – أن فكرة الله قد أوحى بها الى عقله ضرب محدد غاية التحديد من التلاقى convergence فى الكون •

ومما له دلالته أن جميع هؤلاء المفكرين (وبعض أصحاب مذهب التناهى من أمثال اى• س• برايتمان E. S. Brightman) يأخذون فكرة الله على انها تعنى « فرضا معروضا للاختبار التجريبى » ، ومع أنهم يرفضون نوعا عقلانيا من الاختبار ، وينظرون الى علاقة الفكرة بالتجربة اللاحقة عليها ، الا أنهم يجعلون فكرة الله – مرة أخرى – محددا أوليا لما اذا كنا نستطيع أو لا نستطيع معرفة أن الله موجود • وينشب الخلاف بوجه خاص بين مذهب الواقعية الألوهى وبين النزعة الطبيعية حول الوضع الفلسفى لفكرة الله • والاختلاف الأساسى كامن فى النظر الى الكائنات المركبة الداخلة فى نطاق التجربة بوصفها أساسا استقرائيا لاستدلال على بعدى على الله ، أو فى النظر الى تلك الكائنات بوصفها مواد لاجراء اختبار لفرض تكون فعلا ، أو لفكرة عن الله . ومفهوم الله فى الفلسفة الواقعية هو النتيجة التأملية للتدليل العلى المستخلص من الموجودات المحسوسة ، على حين تتناول النزعة الطبيعية هذا المفهوم على أنه امكانية تم تصورها سلفا ، وهى تنتظر الآن التحقق التجريبى من صدقها • وحين تؤخذ فكرة الله بالمعنى الأخير ، يمكن أن تبدو بعيدة متحولة بحيث لا تصلح لقيام أية علاقة ذات معنى بينها وبين التجربة • أما فى الاطار الواقعى ، فان فكرة الله تقبل فلسفيا كنتيجة للوصول – على نحو استدلالى – الى القضية المحددة الصادقة فيما يتعلق بوجود فعل الوجود القائم ، ووجود العلة الأولى •

وهذه القضية لا تنظر نظرة عدم اكتراث الى كل حالة تجريبية للأشياء ، وان لم تتصل بأى منها اتصالا محددا • وهى تستند الى استدلال يستمد قوته من الموجودات الواقعية المعطاة لتجربتنا • أما القضية التى تضفى المعنى والصدق على مفهومنا الفلسفى عن الله فتكتسب أساسها العلى ،

وضمانها الاستدلالى من تحليلنا للكائنات المحسوسة المركبة • ولا وجود لأساس أكثر تعينا ، وأشد لزوما للتصديق من هذا الأساس ، ما دام الاستدلال قد تم ، والتصديق بالله قد أعطى ، على أنه نتيجة لفحص بعض الأشياء المحسوسة المعينة فى مبادىء وجودها المركبة • وبهذه الطريقة ، توضع صلة محددة بين معرفتنا الوجودية بالله وبين اشياء التجربة ، لا بالتحقق من فكرة افتراضية عن الله بالاشارة الى تلك الأشياء بوصفها نتائجها الاستنباطية المفترضة، وانما بقبول بعض الموجودات العينيةبوصفها نقطة البداية فى البحث ، وباكتشافنا للتضمين العلى الذى يؤدى بنا الى توكيد مصدرها الفعلى والعلى الفعال ، اعنى الله • ويتم اثبات الدلالة التجريبية المحددة لمذهب الألوهية الواقعى من خلال هذا الاستدلال العلى من الأشياء المحسوسة ، أكثر مما يتم عن طريق الوصول الاستنباطى بين فرض ما وموقفه الاختبارى •

٥ ـ فلسفة الله والمطلب الأخلاقى

يذهب بعض الفلاسفة التحليليين والطبيعيين الى ان وجود الله لا يتم اثباته حقا الا بعد اثبات أن الكائن المتعالى خير من الناحية الأخلاقية ، أى انه اله عادل حكيم رحيم • وهذه المجموعة من الصفات الالهية هى التى تثير اهتماما فلسفيا ملحوظا فى هذه الأيام ، وخاصة بين فلاسفة مذهب التناهى ، وفلاسفة الالحاد • وتؤخذ الصعوبات الشكية القديمة فى التوفيق بين القدرة والخيرية الالهيتين وبين عالمنا ـ تؤخذ على أنها تعنى اما أن هناك الها محدودا ، أو أنه لا وجود لبينة قاهرة على وجود الكائن الوحيد الذى يمكن أن يعترف به الشخص الأخلاقى على أنه الله • وعلى حين آثر شخص كايفان كارامازوف أن يرد تذكرته الى الاله على أن يقبل عذاب طفل برىء ، يشك الطبيعيون المعاصرون فى وجود « مصدر ـ للتذاكر » يمكن أن يحتج لديه الانسان على ظروف الحياة • وهكذا يقررون أن وجود الله أمر لا سبيل الى اثباته ، وأن دراسة الشر تكشف عن متناقضات حتى فى الفكرة الافتراضية عن طبيعته (١١) •

وتثير مشكلة الألم والشر الأخلاقى ـ بوضعها الراهن ـ كثيرا من المسائل الدينية واللاهوتية والأخلاقية والتاريخية والنفسية ـ وهى مسائل تنشد

جميعا عن الكفاءة المباشرة التي يمكن أن تتمتع بها فلسفة نظرية عن الله • فهذه الفلسفة الأخيرة لا تدعي أنها تتناول كل وجه يرتبط به الانسان مع الله ، بل تتناول فقط الحقائق التي يمكن تحديدهـا ميتافيزيقيا عن الله • وحين تحتفظ الفلسفة الواقعية عن الله بتميزها وحدودها فانها تنفصل عن الألوهيات الأقدم منها ، وعن فلسفات الدين الأحدث عهدا ، التي تختلط فيها هذه القضايا المختلفة جميعا • ويهتم مذهب الألوهية الواقعي ـ دون انكار للحاجة الى توليف للمعارف المتعددة عن العلاقة بين الانسان والله ـ يهتم بجوانب المشكلة التي تدخل في نطاق ميتافيزيقا الكائن الموجود .•

وهناك شيء من الالتباس في المطلب القائل بأنه ينبغي للمرء أن يثبت مباشرة وجود اله خير • فقد يعني ذلك اما أن القضية الأولى التي يجب اثباتها هي وجود اله خير ، أو أن المجهود البرهاني المستمر ينبغي أن يثبت في نهاية الأمر أن الله الكائن الموجود فعلا ، والعلة الأولى ـ عادل وحكيم • والمطلب الأول مطلب تعسفي ، اللهم الا اذا أمكن تقديم سبب يبرر استحالة اثبات حقيقة وجود الكائن اللامتناهي والعلة الأولى قبـل اثبات أن هـذا الكائن يتصف بالعدل • ولما كان هذا أمرا لا تتطلبه الطريقة التي توجد بها الأشياء المتناهية ، والتي تملك بها القوة العلية ، كان لابد من قبـول المعنى الأخير •

فاذا سايرنا ترتيب ما نكتشفه ، رأينـا أن الاستدلال العلي ينتهي الى اله موجود، يكون فعل وجوده هو بعينه كونه خيرا (سواء بالمعنى الميتافيزيقي، أو بالمعنى المناظر للمطلب الأخلاقي) • ومهما يكن من أمر ، فان تناولنـا للاله ليس حدسيا أو شاملا في وقت واحد لجميع الحقائق التي يمكن اثباتها عن الله بالوسائل الفلسفية • وعـلى العقـل الانساني أن يواصـل عمله الاستدلالي لتوكيد السمات التي تحمل على الله حملا صحيحا • أما حقيقـة وجود كائن فعلي خالص ومتميز عن الأشياء المتناهية ، وهو علتها الأولى ، هذه الحقيقة محددة الى درجة أنها تؤكد لنا وجود هذا الكائن حقـا ، وأنه ليس « لا موجودا » ، ولكنها تظل مفتوحة لمزيد من التحديدات الاستدلالية، كما أنها ترغم العقل الباحث على المضي قدما الى الأمـام صـوب اكتشاف حقائق أخرى عن هذا الكائن • وكل من الموجـودات المتناهية التي تؤلف نقطة البدء في دراسة الله ، وحقيقة وجود كائن فعلي هو علتها الأولى تؤدي بالباحث في اتجاه القضايا الأخرى عن الله •

والقضايا التى نؤكدها باطراد عن الله ، مستعينين بالتحليل العلى وشتى أنماط الحمل التمثيلى analogical ، تصلح لاثبات أنه خير وعادل وحكيم • ولا يمكن أن يكون ثمة اشتقاق استنباطى للكمالات الالهية من مبدأ معروف معرفة جوهرية عن وجود الله • ولكن اذا استطاع المرء أن يثبت — بعديا — حقيقة أن الكائن الفعلى الخالص موجود وجودا متميزا عن العالم بوصفه علته الخالقة ، لكانت هذه المعرفة بينة لازمة لاثبات أن هذا الكائن عادل رحيم • والمطلب الخاص بأن يثبت المرء الخيرية الالهية مباشرة يتطمن هذا الازدواج الجديد فى المعنى ، اذ يطلب من مثل هذا البرهان أن ينتقل من العذاب والشر فى العالم الى الله ، بمعزل تام عن جميع الاعتبارات الأخرى عن العالم والله • مثل هذا التجريد لا يضمن اختبارا محكما ، وانما يضمن استحالة اجراء أى استدلال على الاطلاق ، لأنه يفصل الاعتبار الوجودى المتكامل عن كل من أساس الدليل ونهايته المقترحة على السواء • ومن ثم ، هناك طريقة لوضع مشكلة الله والمطلب الأخلاقى الذى يستبعد — مقدما — امكانية اثبات أن الاله الخير الرحيم موجود •

وثمة نوع آخر من العزل المترتب على ذلك يحول أيضا بين مذهب الألوهية الواقعى وبين حشد موارده جميعا لحل هذه المسألة : وأعنى به الفصل الذى يوضع دائما بين الطرق الشخصية والميتافيزيقية المؤدية الى الله • فالتضاد الذى وضعه بسكال بين اله البطاركة واله العلماء قد كان له صداه فى التعارض الشخصانى بين الاله الحى •• اله علاقة « أنا وأنت » ، وبين الماهية اللاشخصية الضرورية للبحث الفلسفى (١٢) • وهناك معنى صحيح ينبغى أن نحتفظ به لشىء من التفرقة بين معرفتنا النظرية بالله ، وبين علاقاتنا العملية معه ، غير أن التفرقة تمتد فى كثير من الأحيان فيكون معناها أن التدليل الفلسفى لا يمكن أن يؤدى بالعقل أبدا الى اله شخصى موجود • وهذا الرأى قائم اما على النزعة الاطلاقية الهيجلية ، واما على العملية العقلانية التى ترمى الى اثبات ماهية ضرورية او صفة لامتناهية أولا، ثم محاولة توحيد النتيجة بالاله الموجود بعد ذلك • وأيا كان الأمر ، مامن موقف من هذين الموقفين يعد نموذجا ثابتا لكل تناول ميتافيزيقى للاله •

وينتقد مذهب الألوهية الواقعى المفكرين العقلانيين والاطلاقيين نقدا متسقا من وجهة نظر مفهوم عن البرهان الوجودى ينتهى نهاية صحيحة الى

الحقيقة الخاصة بالوجود الفعلي للاله ، بوصفه فعل الوجود الحي. والاستدلالات اللاحقة لا تنتقل من ماهية لاشخصية وصفة مجردة الى الله ، بل تمكننا من ادراك أن القضايا الخاصة بوجود الله الشخصي الخير تقوم على نفس الحقيقة المتعلقة بفعل وجوده اللامتناهي • وعلى ضوء هذا البحث المستمر عن العلة الموجودة لواقعنا الانساني ولأشياء التجربة الأخرى ، يمكن أن تؤكد تأكيدا صحيحا أن الاستدلال الواقعي يثبت حقيقة وجود اله حي ، عادل ، خير •

ويحترم مذهب الألوهية الواقعية ـ سواء في نقطة بدايته أو في طريقة حمله ـ الأساس النظري لعلاقة شخصية مع الله • وعلى الباحث الفلسفي ـ في سبيل انجاز الاستدلال الوجودي على الله ـ أن يتأمل دلالة حكمه الخاص على الوجود، وادراكه للكائنات العينية المحسوسة وللتبعيات العلية، وحكمه المنفصل على طرائق الوجود اللامادية كما تشير اليها حياته الذهنية التأملية وحياته الأخلاقية • فليس أساس الاستدلال الوجودي على الله أساسا شخصيا خاصا • بمعنى تعذره على الآخرين ، وعدم قابليته للتحقق في وضعنا الانساني المشترك ، ولكنه شخصي من حيث انه يتطلب من الباحث الفردي أن يرى بنفسه دلالة الأحكام والتجارب الانسانية الأساسية •

وفضلا عن ذلك فان نقطة البداية في الاستدلالات تشتمل على الانسان الى جانب غيره من الكائنات المحسوسة ، وهي تشتمل عليه لا في وجوهه المشتركة مع غيره من الكائنات المحسوسة ؛ بل في طريقة وجوده المتميزة بوصفه كائنا شخصيا حرا مفكرا • وهذا التضمين الضروري لطريقة الواقع الانسانية المتميزة بين المعطيات الخاصة بالاستدلالات على الله تسمح لنا باستخدام أنماط الحمل التمثيلي المتصددة التي تنمو من المماثلة العلية الأساسية • اذ يتطلب اثبات أن الله خير بمعنى كونه عادلا حكيما ـ نوعا آخر من المماثلة يختلف عن النوع المستخدم لاثبات وحدته • والمماثلة المتناهية التي يتقدم منها النوع الأول من الحمل تشتمل على الانسان في وجوهه الذهنية والأخلاقية المتميزة دون عزلها عن التوجه الأساسي الى العالم المحسوس •

ومن واجبات الفلسفة الواقعية عن الله أن تبين صلتها في مزيد من الوضوح بالمطلب الأخلاقي والعلاقة الشخصية • وعليها أن تفعل ذلك دون أن تفقد طبيعتها الخاصة بوصفها دراسة نظرية لله • فهي تستطيع أن تبين

وجود استمرار مذهبي بين الاستدلال الوجودي وبين الاعتبارات الأخلاقية والشخصانية ، وبالتالي تستطيع أن تضع لتلك الاعتبارات الأخيرة أساسا ميتافيزيقيا • ولكن ينبغي عليها أيضا أن تحترم تنظيمها الخاص بوصفها مذهبا نظريا لا يزودنا بتوليف جامع للمعارف الانسانية عن الله ، ولا يقوم بذلك العمل الخاص الذي يرمي الى اتحاد البشر بالله • فهي تصل الى خط الحدود الفاصل عملا بتوصية نيومان القائلة بأن يكون تناولنا التأملي للاله تصوريا وواقعيا في الوقت نفسه ، وبأن يحرص في آن واحد على اثبات الصدق النظري لقضايانا عن الله ، وعلى التوجه الى تصديق المرء بكيانه كله بالوجود الشخصي لله نفسه • ومع ذلك ينبغي أن يظل العمل النظري والاستدلالي سائدا في فلسفة عن الله تمارس وظائفها في هذا العالم ، وترى أن للقدرة الباحثة أسبابا يحسن بالقلب أن يعرفها •

٦ ـ الاله معروفا ومجهولا

شعر الفلاسفة المحدثون ـ كغيرهم من المفكرين في أي عصر آخر ـ بما تنطوي عليه الأقوال الحاسمة من جاذبية ، فذهبوا الى أنه : اما أن تكون لنا بصيرة نافذة الى الوجود الالهي ، أو أننا لا نعرف على الاطلاق شيئا عن الله • وعلى العكس من ذلك ، كانت وظيفة العقل النقدي أن يضع التحفظات على هذه الأقوال المتطرفة ، ولم تكن المسالة مسالة درجة في المرتبة الأولى : أعني أننا نستطيع أن نعرف القليل عن الله ، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عنه كل شيء ، بل الأحرى أنها مسالة نوع : فثمة طرق نستطيع أن نعرف فيها الله ، وطرق أخرى لا نستطيع أن نعرفه فيها •

وهناك طريقة نحقق بها التوازن في هذه المسالة ، وهي أن نوضح معنى تلك العبارة المراوغة : « الدليل على وجود الله » ، فقد تعني أن نتيجة الاستدلال هي الفعل الخاص بوجود الله ، أو قد تعني أنها حقيقة قضيتنا المتعلقة بفعل وجوده • فاذا أراد الفيلسوف تدعيم التفسير الأول ، كان عليه أن يجعل عقله متناسبا مع الوجود الالهي نفسه ، سواء عن طريق حدسي مباشر به ، أو من خلال رؤيته نابعا من الماهية الالهية ، أو من صفة أخرى • وهذا هو السبيل الأولى a priori المؤدي الى الحجة الأنطولوجية التي يكمن عيبها الرئيسي في نظر الالوهيين (كما لاحظ فيكو Vico ذات مرة) في

انها تجعلنا آلهة الاله • ذلك ان وجوده يعامل على انه نتيجة لعملية تدليل نقوم بها ، وهذه العملية تثبت وجوده من مستوى المساواة الميتافيزيقية وكاننا نحل معادلة ، او نكشف جزيرة ، أو ننتج مركبا كيمائيا جديدا • وحين يطبق هذا المعنى العقلاني لدليل على وجود الله على دراسة الماهية الالهية ، تظهر نتائج مماثلة تبعث على الحيرة • وحتى أولئك الذين يستخدمون الدليل البعدى على وجود الله ، يتناولون ماهيته ـ أحيانا ـ عن طريق استنباط مستمد من صفة الهية مميزة أو اسم الهى • والاقدام على هذا العمل بطريقة غير الطريقة اللغوية ، يتطلب توجها مباشرا للعقل الانسانى الى وجه من وجوه الماهية الانسانية بدلا من توجهه الى الكائنات المتناهية •

ومن المحتم أن تكون نتائج هذا النوع من القول عن الله مليئة بالادعاء على الرغم من المتنصلين الشخصيين ، لأن هذا المنهج نفسه يفترض طريقة للمعرفة تتجاوز وضعنا الانسانى • ولقد تدفق تيار منتظم من التهكم ابتداء من صمويل بطلر وفولتير حتى اليوم ـ موجه ضد من أسماهم وليم جيمس « الطبيعيين الذين يعاشرون الله فى مقصورة واحدة » ، ويعنى بهم أولئك الذين يحملون منهجيا على ادعاء شىء من الألفة بالماهية الالهية • ومن المفيد فى هذا المجال أن نورد تلك الصورة الساخرة التى صور بها « بطلر » صاحب المذهب الذى يدعى الاحاطة بكل شىء علما :

« انه يستطيع أن يثير الشبهات المظلمة والبديعة ،
وان يحلها من بعد فى لمح البصر ،
وكأن الألوهية قد أصابتها عدوى
حكة الفرض التى ينبغى هرشها ! » (١٣) •

مثل هذا الموقف من دراسة الله هو الذى دفع اللاهوتى الكالفنى المعاصر كارل بارت Karl Barth الى أن يعد أية نظرية فلسفية مستقلة عن الله تجديفا وهدما لاحساسنا بالجلالة الالهية • كما أدى ببول تيليتش Paul Tillich الى البحث عن الله بوصفه أساس الوجود وقوته ، وبوصفه كامنا وراء الاله الوثنى الذى يؤمن به هذا المفهوم المتناهى المتشيىء للألوهية ، والى أن يزن كل قضية ألوهية بمقابلها الالحادى • ولكن تبقى بعد ذلك

مسألة هامة وهي : هل هناك نوع من مذهب الألوهية الفلسفي يتجنب الموقف العقلاني ، ومع ذلك يقيم التصديق بقضاياه عن الاله ـ صوريا ـ على البينة المتاحة لذكائنا الطبيعي حتى حين نضع في الاعتبار اقتراحات الوحي الالهي ؟

وعلينا لكي نفتح الطريق الى الفلســـفة الواقعية عن الله ، أن نفحص المعنى الآخر لعبارة « الدليل على وجود الله » • ذلك أن ما يتم اثباته ليس هو فعل الوجود الالهي ، بل حقيقة قضيتنا الانسانية التي تؤكد أن الله أو الكائن الفعلي الخالص ، موجود • ولا يتقدم العمل البرهاني في فلسفة الله بوضع فعل الوجود الالهي تحت المجهر ، أو بادخاله في نطاق تلسكوب ميتافيزيقي ، وانما باختبار البينة المؤيدة أو المناهضة لصحة قضيتنا القائلة بأن الله موجود • وهذه البينة لا تأتي من أية رؤية مباشرة لفعل الله الوجودي وطبيعته الجوهرية • اذ ينبغي لفلسفة الله التي يطورها الانسان أن تفحص بناء الشيء المحسوس الموجود في تجربتنا ، وأن تكتشف تكوينه الباطني وتبعيته العلية في الوجود من حيث فعل وجوده العيني ، وعلى هذا النحو ستنتج حقيقة القضية القائلة بوجود علة أولى فعلية خالصة لهذا الوجود • ولا ينتهي الاستدلال العلي عند نظرة عن الفعل الالهي للوجود نفسه ، وانما في المعرفة التي ينتهي اليها الانسان بأن القضية القائلة بأن « الكائن الفعلي الخالص ، أو العلة الأولى التي هي الله ، موجودة » قضية صادقة ذات أساس متين • فالدليـــل الواقعي يعطينـــا معرفة « عن » الاله الموجـــود ، ولكنـــه لا يعطينا هذه المعرفة « باستخدام » فعل الوجود الالهي كنتيجة للاستدلال نفسه • وهذا هو أكثر المستويات جذرية الذي يستطيع فيه المرء أن يرى التناول اللاوظيفي للاله في مذهب الألوهية الواقعي •

وبمعونة القضـــية الاستدلالية الأســـاسية عن الاله الموجود ، وبمزيد من الفحص للموجودات المتناهية العينية في تجربتنا ، نستطيع أن نكتشف الأسس الملزمة لاستدلال حقيقة بعض القضايا الأخرى عن الله من خلال مصدر علي ، ونفي الوسائل الناقصة للوجود ، والوجود الفعلي المتعالي الخاص بالموجود اللامتناهي • غير أن مذهبا واقعيا في الالوهية لا يتقدم بشيء من هذه الجهود

التى تستهدف الحصول على مزيد من القضايا المعتمدة عن الله — لا يتقدم على أساس جعل الفعل الالهى للوجود يخدم اغراضنا ، أو باستخدام دعوى البصيرة المباشرة بالماهية الالهية ، أو بصفة خاصة كحد أوسط فى الدليل • ومابرحت فلسفة الله علماً انسانيا خالصا فى منهجه، ومصدر بينته، ونرتيب استدلاله ، وينبغى لقضايا عن الله أن تؤسس دعواها فى طلب تصديقنا على كشوف التحليل العلى للكائنات المتناهية المحسوسة ، وعلى المماثلة العلية ، وعلى الاستدلالات التمثيلية الأخرى التى تقتضيها تلك الأشياء ، وتقتضيها أيضا حقيقة القضية الأساسية القائلة بأن الكائن الفعلى اللامتناهى الذى هو العلة الأولى ، موجود •

وثمة جزء لا يتجزأ من مذهب الألوهية الفلسفى هو علم للمناهج methodology يدرس ما تعنيه قضايا هذا المذهب ، والحدود التى ينبغى له احترامها • وهذه هى مهمة نظرية الحمل التمثيلى التى تتطلب أن تحترم قضايانا عن الله الاختلاف — وكذلك التشابه — بين الطرائق التى يوجد بها الكائن اللامتناهى وتوجد بها الأشياء المتناهية المركبة ، وتتخذ فعليتها • وليس الغرض من نظرية عن المماثلة أن تصل الى ازدواج للدلالة مدروس فيما يتعلق بالكمالات المحمولة على الله ، بل أن تحدد القضايا التى تقرر مثل هذه المحمولات ما وسعها التحديد ؛ اذ يتحكم فيها تحليل وضعنا الانسانى للاستدلال ولقولنا عن الله حين يسعى الباحث الانسانى الى توكيد صدق أو كذب القضايا التى تقال عن الكائن الفعلى اللامتناهى عن طريق استدلال على مستمد من الوجودات المتناهية الواقعة فى نطاق تجربته •

وعلى أساس موقف مثل هذا البحث واتجاهه ، لابد أن يكون نوع المماثلة التى تكمن وراءه نوعا عليا • ومن الممكن أن نحدد صدق قضايانا عن الله باثبات صلتها العلية الضمنية بما نعرفه عن الكائنات المتناهية المركبة فى عالمنا • فالتحقق من صدق القضايا عن الله لا يكون تجريبيا خالصا أو استدلاليا خالصا • فلو أنه كان تجريبيا فحسب ، لكان أحد أمرين : فاما أن يتعلق بالأشياء المتناهية التى نألفها وحدها ، واما أن يفترض حدسا بوجود الاله الفعلى • ولو كان استدلاليا فحسب ، اذن لبدأ من مقدمة استنباطية مؤسسة على حدس بالله ، أو يمكن أن يكون صوريا وتعريفيا

صرفاً ، وبهذا يفتقر الى المضمون الوجودى • أما حقيقة قضايانا عن الله فتتحدد ــ على العكس من ذلك ــ بطريقة مركبة لا سبيل الى تحاشيها ، أو من خلال عملية تشترك فيها التجربة والاستدلال • ويتم التحقق على نحو تجريبى ــ و ــ استدلالى ؛ أى بالتعرف المباشر ببعض الأشياء المتناهية (بتحليلها فى مبادئها المركبة للوجود) وباجراء الاستدلال العلى على هذا الأساس • وهكذا ، نرى أنه فى ترتيب البحث الانسانى عن الله ، تكون المماثلة العلية هى التناول الأساسى لطريقة واقعية فى اثبات حقيقة قضايانا المتصلة بالله • وثمة أنواع أخرى من المماثلة التى يمكن أن تشارك فى هذه العملية اذا ثبت أن دعوى قضيتنا القائلة بأن الله موجود ــ دعوى تؤيدها البينة • وهذه الدلالات التمثيلية الاضافية مطلوبة نظرا لتعقد الأشياء المتناهية وتباينها ، وبسبب الحقيقة عن الوجود الفعلى الخالص للاله • وهى تدين بقوتها البرهانية فى المجال الفلسفى لهذه المصادر المتحكمة فى التجربة وللاستدلال الوجودى الاولى على الله أكثر مما تدين لأى صحة منطقية قائمة بذاتها • وهى تختلف ــ بسبب اعتمادها الباطنى على الاستدلال العلى ــ عما نسميه عادة المماثلات غير المحكمة والمقارنات ، والاستعارات • ونوع المماثلة الذى بحث فيه هيوم و « كانت » عبارة عن مقارنة لا يقوم أساسها فى استدلال على أكثر أساسية ، ولا يحكمها مثل هذا الاستدلال ، على حين أن شرط الاستخدام الصحيح لكل حمل تمثيلى مقترح فى فلسفة واقعية عن الله هو علاقته بالقضية الصادقة القائلة بأن الله موجود ، كما يثبتها التحليل الباطنى للكائنات الحسية الموجودة ، والاستدلال العلى المستمد منها •

وكما ينبغى أن تشتمل فلسفة الله على نظرية فى المماثلة ، فكذلك ينبغى لها أن تشير اشارة صريحة الى الحدود التى تتطور فى نطاقها • فالقديس اغسطين يتوج بحثه عن الله باعتراف بالجهل pia confessio ignorantiae اعترافا متواضعا بأن الله فوق كل ما يمكن أن يقوله أو يفكر فيه عنه ، وبأننا نعرف الله خير معرفة على الأرض حين نعرف أنه مجهول • وكذلك ، يعتقد القديس توما الأكوينى أن ذروة معرفة الانسان بالله هى معرفته بأنه لا يعرف الله (١٤) • وليس هذا الاعتراف هو بعينه القول بأن الانسان يعرف أن الله غير موجود ، أو أنه لا يعرف شيئا عن الله ، أو أنه يلتزم الصمت فلا ينطق بكلمة عنه • وانما معناه أن الانسان حين يدرك المصدر

الطبيعى وطريقة استدلالاته عن الله ادراكا تاما ، فانه يدرك فى الوقت نفسه أن الله فى وجوده الفعلى اللامتناهى ، يتجاوز دائما كل ما يمكن أن نقوله عنه . فمعرفتنا بحقيقة قضايانا عن الله بطريقة انسانية فلسفية ـ هذه المعرفة تشتمل على معرفتنا بأن الوجـود الفعـلى اللامتناهى يختلف حقـا ، عن الكائنات المتناهية ويتعالى عليها ، وان تكن هذه الكائنات هى سبيلنا الفلسفية الوحيدة الى الله . وهذه الأشياء الموجودة تفيدنا بأمانة كسـبل أو طرق لمعرفة شىء عن الله ، وهى تفعل ذلك بمعنى مزدوج : فهى تمدنا ـ من ناحية ـ بالضمان التجريبى لصحة استدلالنا العلى المؤدى الى قضية : أن الله موجود ، ومن ثم فان التسـليم بصدق هذه القضـية يأتى نتيجة لاستدلال ، ولا يأتى نتيجة لوثبة حدسية من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة . غير أنها (أى الموجودات المركبة فى تجربتنا) فى تزويدها لنا بالأساس البرهانى للتصديق الألوهى فانها تعطى أيضـا حقيقة أن الله ـ فى فعـل وجوده اللامحدود ـ لا يخضع لفـكرنا ، لأن تناولنـا الفلسفى له لا يكف عن أن يكون أسـتدلاليا عليا أو معتمـدا على الكائنات المتنـاهية موضوع التحليل . وهذا يقف حائلا دون الجنوح الى استغلال وجود الله للأغراض الانسانية التى ترمى اليها نزعة وظيفية نظرية أو عملية .

وموضوع الاله اللامعروف يسرى بطريقة كونطرابنطية (مضادة) خلال الفلسفة الحديثة ، وخاصة أن هذه الفلسفة تتجاوب مع التراث اليهودى ـ المسيحى . ويدل التفاوت الواسع فى تفسيراتها لهذا التراث على أن العقول الفردية كانت تعيد التفـكير فيه وتقليبه على وجوهه المختلفة لكى يتمشى مع مواقعها الفلسفية واللاهوتية الأخرى . أما فى داخل السياق الواقعى ، فلابد من ربطه بالمعنى المقترح « للدليـل على وجـود الله » . فالله معروف ومجهول لنا على السواء . فهو معروف من حيث اننا نستطيع أن نقرر حقيقة بعض القضـايا عنه بطريقة تجريبية ـ استدلالية ، وهذا يسـتبعد دعوى اللاأدرية والالحاد المتطرفة . والاله مجهول من حيث ان الأشياء المتناهية التى نسـتمد منها معرفتنا ليس فيهـا شىء يعطينـا رؤية بوجـوده الالهى فى فعليته اللامتناهية ، الخاصة ، وهذا يسـتبعد بدوره الدعوى المتطرفة التى يذهب اليهـا الوظيفيون والواحديون الجدليون ، والأنطولوجيون ، والثيوصوفيون .

وهذا المفهوم لفلسفة الله يتجنب انتقاد « بارث » الموجه ضد التناول التجديفي الوثني • فهو لا يسمح لنا ـ بمعناه الدقيق ـ بالحديث عن معالجة الاله أو اثباته ، وانما يسمح بالحديث عن اثبات حقيقة بعض القضايا الانسانية المعينة عن الله • فاذا شئنا أن نصطنع لغة جبرييل مارسل ، ولكن في دلالة مختلفة ، قلنا ان هناك مشكلة عن معرفتنا بالله المتعلقة بالقضايا propositional knowledge ، وان كانت هذه المعرفة تمكننا من تقدير سر الله في وجوده الخاص • وهذا المزيج من المشكلة والسر يتلاءم مع وضعنا الانساني ، كما يتلاءم المزيج التصوري والواقعي للتصديق مع هذا الوضع • وتؤدي مشكلة قضايانا عن الله في نهاية الأمر الى تصديق تصوري محقق (مؤسس على استدلال نظري ، على ـ تجريبي) بصدقها ، وبالتالي يشجعنا على أن نبدي تصديقنا الحقيقي بسر فعل الوجود الالهي اللامتناهي ، أو بهويته الشخصية •

وترتاد الفلسفة الواقعية عن الاله ـ معروفا ومجهولا ـ الموجودات المتناهية من حيث انها تقود الانسان الى معرفة الله ، ولكنها لا تخلط بين القضايا الانسانية الناتجة عن الله وبين الاله اللامتناهي في فعل وجوده الخاص • فهي تتفق مع القديس أغسطين في تمييزه بين الكشف وبين الحكم في المسائل المتعلقة بالله • « فقد تهتدي عقولنا ـ بحق ـ الى القانون الأبدي ، ولكننا لا نحكم عليه » (١٥) • ويستطيع الانسان أن يكتشف حقيقة أن الله موجود وأنه أبدي ، غير أن هذه المعرفة لا تجعل الوجود الأبدي للاله معتمدا على العقل الانساني • وعلى هذا فان بحثنا عن الله لا يخضع الاله نفسه لحكمنا الأسمى ، ولكنه يلائم بين عقلنا وبين الحقيقة المتعلقة بوجوده اللامتناهي • ويمكننا الاستدلال الفلسفي على الله من معرفة بعض القضايا الصادقة عنه ، ومن بينها توكيد استقلاله الكامل في الوجود •

ولا حاجة بنا الى البحث مع تيليتش Tillich عن اله فيما وراء اله مذهب الألوهية ، بل علينا أن نبحث عن مذهب فلسفي للألوهية يكون فيه الاله مختلفا عن سواه من الموجودات المتناهية وعن التصورات جميعا • فمن المحال أن نحدد أوليا ـ وبمعزل عن الاشارة الى المبادىء المتحكمة في فلسفة معينة عن الله ـ ما اذا كان الاله سيتصف بالتناهي والشيئية عن طريق حمل الفعلية والعلية عليه ، أو أن هذه النتيجة ستلزم عن النظر اليه بوصفه الوجود ـ ذاته أو بوصفه أساس الوجود وقوته • فلا يمكن

أن يكون ثمة حذف بالجملة لبعض الأسماء الالهية ؛ اذ ينبغي أن تبحث كل حالة على حدة ، وفي داخل سياق محدد من مبادىء الاستدلال والحمل ، هناك حيث تتلقى معناها المتعين واستخدامها . ولما كان مذهب الألوهية الواقعي يشتمل على نظرية محددة ، في الحمل التمثيلي ، وفي تحديد القضايا الانسانية عن الله ، بين المبادىء السائدة التي تنظم استخدامها للوجود والفعل والعلة ، فان لديها ضماناتها الخاصة لاحترام العلو الالهي والتفرد في الوجود . ولهذا لا يستطيع تيليتش أن يجعل من النظر الى الله بوصفه الوجود — ذاته وبوصفه قوة الوجود ، حالة متميزة ، لأن تراث بيمه Boehme وشلنج Schelling يحمل مشكلاته الخاصة عما اذا كان الاله قد وظف لمفهوم خاص عن التجربة الانسانية والتاريخ . وعليه — لكي يثبت الصحة الفلسفية لتسميته الأولى للاله — أن يستخدم المعيار المشترك ؛ أعني معيار الارتباط بالأشياء المتناهية . بيد أن هذا الرأي يفتح الطريق لأساس لارمزي nonsymbolical للمماثلة العلية ، وبالتالي لاجراء يحمي وجود الله ، بدلا من ذلك التوازن الديالكتيكي المضاد للحدود الرمزية .

٧ — طبيعة فلسفة الله

هناك الآن أربعة آراء واسعة الانتشار عن طبيعة فلسفة عن الله . الرأيان الأولان يذهبان الى أنها أثر تذكاري انحدر الينا من الماضي ، دون أن يكون لها أي أساس في اتجاهات الفكر الحية ، وان كانت حية حقا فمن حيث انها تأمل للايمان المسيحي ولغته . أما الرأيان الآخريان فيذهبان الى أنها تتناول البينة الفلسفية الحقة ، ولكن من حيث انها جزء لا يتجزأ من العقيدة المقدسة ، وأنها المعادل لفلسفة الدين . بيد أن فكرة فلسفة الله التي تطورت عن البحث الحالي لا تتفق تماما مع أي من هذه المواقف . وأيا كان الأمر ، فسوف نجد في ختام دراستنا هذه أساسا استقرائيا كافيا لتوضيح الاختلافات ، وبذلك سنحدد المعنى التاريخي الذي نقصده من مذهب واقعي في الألوهية .

أما هؤلاء الذين ينظرون الى فلسفة الله على أنها من مخلفات الماضي الفلسفي واللاهوتي ، فانهم هم أنفسهم ورثة تراث تاريخي محدد واحد فيما يتعلق بالله . ويعد رأيهم أحدث تعبير عما يمكن أن نسميه حجة « التقادم » « او العراقة في القدم » ، تلك الحجة التي صيغت في أثناء الصراع ضد هيجل ، وخلال التراجع العام عن نظرية الروح المطلقة .

ومع ما فى هذه الحجة من نفع لغرض النزاع الأصلى ، الا أنها لا يمكن أن تؤخذ كحكم نهائى على فلسفة الله • اذ تستند الى افتراض أن كل التناولات الفلسفية للاله يمكن أن تنحصر تاريخيا فى النزاع بين هيجل والنزعة الطبيعية ، وعلى أن كل تقدير راهن للبينة ينبغى أن يلتمس مبادئه التوضيحية فى تفسير المذهب الطبيعى لمنطق البحث • ولما كان الشطر التاريخى من هذه المقدمة يسرف فى تبسيط المعطيات ، ولما كان الشطر النظرى هو موضوع البحث فى التفسير الواقعى للوجود ، فان حجة التقادم لا يمكن أن تعترض باستمرار سبيل البحث المتجدد فى أسس المعرفة الانسانية بالله •

وقد يكون التفسير الايمانى fideistic مدفوعا فى بعض الأحيان بدوافع لاهوتية ، وقد يكون فى بعضها الآخر ناتجا عن مذهب الشك الفلسفى ، أو نتيجة مستخلصة من الطابع الظاهرى phenomenalistic للعلوم • اذ لا يستطيع الفيلسوف ــ بما هو كذلك ــ أن يتعرض للأسس اللاهوتية فى نظرية خاصة عن سقطة الانسان ، ولكنه يستطيع أن يقوم بفحص نقدى للدعوى القائلة بأنه لابد أن تنتهى جميع النظريات الفلسفية عن الاله الى ضرب من الوثنية ، ومن الخلط بين الانسان والالهى • ومن الممكن فضلا عن ذلك أن يجرى تحليلا للزعم القائل بأن جميع الأدلة على حقيقة وجود الله قابلة للرد على الحجة الأنطولوجية التى ليستبدورها الا شرحا معقولا للايمان (١٦) • وكلتا هاتين النتيجتين للنزعة الايمانية اللاهوتية تصطدم بالمفهوم الواقعى عن كيفية وصول العقل الانسانى الى معرفة شىء عن الله • مثل هذه المعرفة لا تستند الى تحليل فكرتنا عن الله ، كما أنها لا تخلط بين هذه الفكرة وبين وجود الله ذاته • وحين تهيب النزعة الايمانية بظاهرية المعرفة العلمية الحديثة ، فانها تنضم الى الاتجاه التجريبى والتحليلى الذى يرمى الى حصر البحث الفلسفى فى دراسة اللغة العادية واللغة العلمية ، بمعزل عن أية اشارة ميتافيزيقية متميزة • وهذا التلاقى الدال للموقفين الايمانى والظاهرى يكمن وراء الحاجة المزدوجة الى بيان أن الدراسة الفلسفية للاله وجه من وجوه ميتافيزيقا الكائن الموجود ، والى اجراء فحص دقيق لمعنى المناهج العلمية وطرائق التحليل وحدودها •

وقد نجد بعض الجوانب الميتافيزيقية الأساسية لمذهب الألوهية الواقعى

عند القديس توما الاكوينى الذى أجرى تفلسفه داخل سياق لاهوتى • ومع الاعتراف بهذا التوجيه اللاهوتى ، تبقى مسألة ما اذا كان المفكرون فى عصرنا يستطيعون بروح توماوية تنمية فلسفتهم الخاصة بالله (١٧) بحيث لا تندمج – صوريا – فى العقيدة المقدسة ، ولا تكون خاضعة لها • فمن الممكن أن يتم هذا اذا لم يزعم المفكر أنه يقدم عرضا تاريخيا صرفا لعقل القديس توما الاكوينى ، أو أنه يقوم بعمل رجل من رجال اللاهوت • والحق أنه لا غنى عن المعالجتين التاريخية واللاهوتية ، غير انهما لا يستنفدان فكر القديس توما فى منطقة البحث الانسانى عن الله ، فكثيرا من وجوه هذا البحث يثبتها القديس توما الاكوينى فى حدود البينة الفلسفية ووفقا لاحترام أساسى للترتيب الذى تستتبعه تلك البينة • وهناك اليوم حاجة واضحة الى البدء عامدين متعمدين فى تنمية هذا الاتجاه حتى يصبح مذهبا عن الله له صورة فلسفية صريحة سواء فى مصدر معطياته ، أو فى نوع استدلاله المناظر •

واننا لنلتقى بهذا المطلب عينه ، حين يكون القصد الرئيسى هو اثبات بعض الحقائق النظرية المعينة عن الله من حيث هى حقائق فحسب ، وحين نفعل ذلك داخل الاطار العقلى الذى يقدمه التاريخ الحديث لمشكلة الله ولوضعها المعاصر • فمثل هذه القضايا : كامكانية قيام اية معرفة ميتافيزيقية ، والضمان الذى نجده فى التجربة لتحليل الكائنات المتناهية من حيث طبيعتها الجوهرية وفعلها الوجودى ، وصحة الاستدلال العلى ، والمماثلة العلية ، اللذين يتجاوزان المجال المتناهى الى الوجود اللامتناهى الفعلى للاله ، والدلالة الوظيفية أو اللاوظيفية لمعرفة الله بالنسبة لفلسفة المرء كلها وسلوكه فى الحياة ، والعلاقة بين نظرية عن الاله المتعالى ، والأشكال المختلفة من واحدية شمول الألوهية والواحدية الملحدة ، والارتباط التجريبى بين نظرية عن الله وبين الدور الذى تقوم به فكرة الله – كل هذه القضايا قد تناولها البحث الحالى ، ووضعت فى اطارها الحديث والمعاصر الخاص • فهى تنتمى حقا الى المجال الفلسفى ، سواء من حيث البينة المحددة المستمدة من الكائنات الداخلة فى نطاق تجربتنا الطبيعية ، أو من حيث نظام التدليل المطلوب لاستغلال كل ما يمكن استغلاله من نقطة بداية فى الموجودات المحسوسة ، ولمواجهة هذه المشكلات مواجهة متكافئة ، ينبغى للفلسفة

الواقعية عن الله الا تؤسس نفسها على بينة الأشياء المتناهية المتاحة لتجربتنا الانسانية فحسب ، بل ينبغي أن تتوسع أيضا فى كشوفها متوسلة فى ذلك بالترتيب الفلسفى المتميز للاستدلال الذى ينتقل من الكائنات المحسوسة الى الله ٠

وتشير التحليلات النقدية التى أجريناها فى تضاعيف البحث الحالى الى مذهب واقعى متزن فى الألوهية يصطنع منهجا تجريبيا وعليا ، وبالتالى يتحدد نوع كشفه للحقائق عن الله بنقطة انطلاقه من الكائنات المحسوسة ، بما فى ذلك حقيقة الانسان بأسرها كما تتبدى لتجربتنا وتأملنا ٠ وبمعونة الاستدلال العلى على الله ، يمكن القيام بدراسة متجددة للأشياء المتناهية مأخوذة الآن على أنها مخلوقة فى وجودها القائم بواسطة الله ٠ كما يمكن أيضا القاء مزيد من الضوء على الأدوات الأساسية للتحليل الألوهى ، أعنى على : الطبيعة الماهوية والفصل الوجودى للكائنات المحدودة ، والرابطة العلية ، وعلاقات المماثلة ٠ والحق أن مثل هذه البحوث جميعا عبارة عن دراسات « متجددة » ، كما أنها تلقى « مزيدا » من الضوء ، فهى لا تنطوى على أى ادعاء بتقويض نقطة البدء المتناهية فى التجربة او بالبدء بالله ، ولكنها تنتمى الى مرحلة العودة فى البحث الألوهى الذى بدأ بأشياء التجربة ، وهو يعود اليها الآن من حيث ارتباطها بالحقيقة المستدل عليها عن الله ٠ وهذه الدراسات الجديدة تستطيع الانتفاع بالحقيقة المستدل عليها عن الاله الموجود ، ولكنها لا تتم بطريقة مشروعة الا داخل سياق الحركة الأولية المنتقلة من الكائنات المحسوسة الى الله ، والا على الأساس الذى يضعه فحصنا الميتافيزيقى المباشر لمبادىء الوجود ، وللعلاقة العلية ، وللمماثلة العلية كما نصادفها بين كائنات التجربة ٠ هذا الاعتماد الجذرى للبحث الألوهى الفلسفى على نظام كشفها المؤسس لها ، لا يمكن ازالته أو تجاوزه ، أو تحويله ، أيا كان عمق فهمنا للكائنات المتناهية وللمبادىء الميتافيزيقية ذلك الفهم الذى نحصل عليه من امتلاك حقيقة وجود الله التى قام عليها البرهان ٠

والاخلاص للنوع الفلسفى من البحث لا يسد الطريق فى وجه أية معلومات يمكن أن تفيد منها فلسفة واقعية عن الله ٠ ويبقى الألوهى الذى

هو أيضا مسيحى متفتحا يقظا للوحى ، لاسيما وأن هذا الوحى يحمل بعض الحقائق الطبيعية عن الله • وهو يعترف بتأثير ايمانه فى توجيه عقله صوب حقائق من البينة ، وصنوف من المشكلات التى كان من الممكن الاستخفاف بها أو تجاهلها تمام التجاهل •• ولكنه ـ بوصفه فيلسوفا ـ عليه أيضا مسئولية القاء نظرة مباشرة على المعطيات ، وأن يتوغل فيما يقدمه الوحى من مقترحات الى حيث يقوم بفحصه الخاص لوضع الكائنات المتناهية وعلاقتها بمعرفة عن الله • ولابد أن يتحدد تصديقه الفلسفى بالحقائق المتعلقة بالله بنتيجة فحصه الشخصى للبينة المتاحة للتجربة الانسانية ، عن العالم المحسوس ، وعن حياة الانسان • ومن ثم ، ينبغى له أن يتجنب أى خلط بين شتى مصادر معرفته وبين الأساس الذى تقوم عليه صحة تصديقه بالقضايا عن الله ، كلما كان المقصود من هذه القضايا الأخيرة تكوين مذهب فلسفى عن الله • وبهذه الطريقة يمكن أن يتحاشى طرفى ذلك الانفصام الديكارتى التام بين الفلسفة وبين تأثير الوحى والاتجاه الايمانى الى اعتبار مساهمة الوحى بديلا عن ايجاد الأساس البرهانى للحقائق الألوهية فى تجربتنا وفى استدلالنا العلى • وحين تكون الفلسفة الواقعية عن الله بين يدى الوحى مسيحى فانها تكون فى آن واحد متجاوبة مع شهادة الايمان ، ومسئولة عن وضع تقديرها الخاص للمواد التى يمكن أن تنتمى الى مذهب فلسفى عن الله • وكل من فعل التصديق وترتيب الاستدلالات فى مذهب الألوهية الواقعى يعتمد أساسا على التحليل الفلسفى لتجربتنا عن الانسان ، وعن العالم المحسوس ، أيا كانت المصادر التى تؤثر فينا فعلا لاجراء هذا البحث على المضامين المتعلقة بالله •

والنظريات التى تتعرض لطبيعة فلسفة الدين تتباين فيما بينها تباينا واسعا الى درجة يبدو معها من المستحيل فى الوقت الحاضر تحديد مدى ارتباط هذا المجال بمذهب واقعى فى الألوهية • غير أن هناك نقطة سلبية واحدة يبدو أنها مستقرة استقرارا بينا • فلئن كان هدف فلسفة معينة عن الدين أن تكون بديلا عن المعرفة الميتافيزيقية عن الله بأسرها ، فلن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين مذهب الألوهية الواقعى • غير أن معنى فلسفة الدين لا يحتاج الى الانحصار ـ بصورة تعسفية ـ فى التراث الذى تطور فى أعقاب « كانت » ، والذى أعلن يأسه من كل ميتافيزيقا ، أو تحول

قانطاً الى نزعة اطلاقية عن الروح • فهناك ـ من الناحية الايجابية ـ مكان فلسفة عن الدين تظل توليفا معرفيا دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية التي تتناول الاله وعلاقة الانسان به • وهذه الفلسفة تجمع في بؤرة مشتركة الأجزاء اللازمة من الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس وغيرها من الدراسات التي تتناول الصلة بين الله والانسان • أما كيف يمكن أن يتم هذا داخل فلسفة عن الدين تظل توليفا معرفيا دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية للحياة ، أو بديلا من العبادة الدينية ـ فمسألة تظل من أبرز المسائل التي يحاول الألوهيون الواقعيون ارتيادها •

وتقدم لنا الدراسة التاريخية لمشكلة الله ـ فضلا عن ذلك ـ بعض الاقتراحات السديدة عن العلاقة الدقيقة بين فلسفة عن الله ، وعلم للربوبية theodicy ، وبين لاهوت طبيعي • فثمة أسباب تاريخية هامة للامتناع عن جعل الفلسفة الواقعية عن الله معادلة لعلم للربوبية • ذلك أن علم الربوبية ، مأخوذا بمعناه المحدد الذى قصد اليه ليبنتس (*) ـ يدعى اقامة البرهان على عدالة الله من خلال اجابة خاصة بالقدرة الالهية ، وبقوة الماهية ، وبمبدأ السبب الكافي كمفتاح وحيد للبواعث الأخلاقية ، فاذا أعطيت المعنى التاريخى الفعلى ، ونتائج مثل هذا العلم ، فانها لا يمكن أن تؤخذ مرادفة لمذهب واقعى فى الألوهية ، أو حتى على أنها قابلة للتصالح مع مثل هذا المذهب • ولعلم الربوبية الكلاسيكى أيضا اتجاه لاهوتى وعملى، بحيث يخلط مسائل الفضل الالهى والكتاب المقدس بالقضايا الفلسفية مستهدفا فى المقام الأول ـ غاية خلاقية دفاعية • ولو أخذ علم الربوبية بمعنى واسع على أنه تبرير استنباطى لطريقة الله مع العالم ، اذن لانتهى آخر الأمر الى النزاع مع مذهب الألوهية الواقعى الذى يستبعد كل التناولات الاستنباطية للاله ، احتراماً للجلالة الالهية ولتكامل الانسان على حدّ سواء •

ويختلف الأمر نوعا ما بالنسبة « للاهوت الطبيعى » الذى يعادل فى بعض معانيه المعنى الواقعى « لفلسفة عن الله » (١٨) • وحين أقدم القديس

(*) يقصد ليبنتس بهذا العلم البحث فى دفع حجج المستدلين من وجود الشر فى العالم على عدم وجود العناية الالهية • وقد استخدم ليبنتس هذه الكلمة عنوانا لكتابه "Essai de Théodicée" ليرد على اعتراضات « بيل » • (المترجم)

اغسطين على تعريف هذا الحد ، ميز بين انماط ثلاثة من اللاهوت لا تقوم على الوحى : الأسطورى والسياسى والفزيائى أو الطبيعى • وقام بتصنيف اللاهوتين الأسطورى والسياسى معا بوصفهما نوعا من اللاهوت التقليدى conventional أو من صنع الانسان ، وذلك لأنهما يدرسان الآلهة التى وضعها الشعراء والدولة • وفى مقابل اللاهوت التقليدى هناك اللاهوت الطبيعى ، أو نظرية الله القائمة على دراسة فلسفية للطبيعة ويكون اللاهوت طبيعيا بالنسبة لموضوعه (الله فى وجوده الخاص ، لا من حيث هو خاضع للانسان الصانع للأساطير ، أو للنظام السياسى) وبالنسبة للمصدر الذى يستقى منه معلوماته (العالم الفزيائى فى ملامحه الواقعية) • وتمشيا مع تمييزه بين الفلسفة والعقيدة المقدسة من حيث النوع ، توصل القديس توما الأكوينى الى لاهوت فلسفى يعد مذهبا ميتافيزيقيا عن الله ، تطور من خلال دراسته للبينة المتاحة لقدراتنا العارفة الطبيعية ، ووفقا لمنهج التدليل الفلسفى وترتيبه فى انتقاله من الأشياء المتناهية الى الله • واخذ الكاردينال نيومان ايضا المذهب الفلسفى عن الله بوصفه لاهوتا طبيعيا من حيث المصادر الطبيعية المؤدية الى الله ، ولأن العقول الوثنية والمسيحية تستطيع على حد سواء أن تجرى الاستدلال على الله والتصديق به • والمذهب الواقعى فى الألوهية يمكن أن يعد لاهوتا طبيعيا ، اذا تصورنا هذا الأخير على أساس تلك الطرق نفسها •

على أنه ينبغى ايضا ان نهتم باربعة معان حديثة على الأقل « للاهوت الطبيعى » ، اتخذت نبرة مختلفة تمام الاختلاف • ففى مفهوم كالفن وفرنسيس بيكون له ، لا سبيل الى ارساء علم فلسفى بالله على دراسة الأشياء المتناهية• ويكون اللاهوت طبيعيا : لا لأن له أساسا فى الدراسة الفزيائية أو الميتافيزيقية للعالم المتناهى ، وانما لتطبيقه تعاليم الوحى على الطبيعة ، وتفسير هذه الأخيرة على ضوء الايمان • ولقد كانت لديكارت نظرية طبيعية برهانية ميتافيزيقية عن الله ، ولكنها طبيعية بمعنى استبعادها كل تأثير للوحى استبعادا ايجابيا ، وهى ميتافيزيقية بمعنى انتمائها الى علم سابق من الناحية الاستنباطية ، وخاضع من الناحية الوظيفية لفزياء فلسفية • ويعزو فولف ايضا قوة برهانية للاهوت طبيعى ، ويربطه بعلم للوجود (انطولوجيا) ، ولكنهما علمان منفصلان يرتبطان كجزء خاص من الميتافيزيقا

بالميتافيزيقا العامة • وعلم الوجود الذى وضعه فولف ، أو الميتافيزيقا العامة لا تعالج ـ من الناحية الصورية ـ الفعل الوجودى للأشياء المتناهية أو للاله الموجود ، على حين أن لاهوت فولف الطبيعى يقدم البراهين على وجود الله وعلى صفاته بالاحالة بنظام الماهية والمبادىء المترتبة عليه • وأخيرا ، يعود مؤلهة عصر التنوير الى العالم المحسوس لاقامة لاهوتهم الطبيعى ، ولكنهم يفعلون ذلك للاستبعاد الصورى لمقترحات الوحى دون القيام بأى تحليل ميتافيزيقى للأشـياء المتناهية ، ومتوسلين بحجج احتمـالية تؤدى الى اله قد يكون متناهيا • ومع أن هذه التفسيرات « للاهوت الطبيعى » لا تحتم التخلى الصريح عن هذا اللفظ ، الا أنها تشير الى الصعوبات التى تتصل باستخدامه اليوم ، والى الحاجة الى التحديد الحريص جدا للمعنى الدقيق الذى ينوى المرء استخدامه به •

وتستطيع الفلسفة الواقعية عن الله أن تحدد طبيعتها على أساس ما بينها وبين بعض وجهات النظر المذكورة فى هذا الفصل من تضاد • فهى ليست رحلة فى الماضى ، كما يزعم تفسير التقادم ـ على الرغم من أنها تستخدم البحث التاريخى للحصول على ارشـاد ذكى من التطورات الماضية لمشكلة الله • وهذه الفلسـفة ـ بوصفها مذهبا حيـا ـ تواصل بحثها فى الحاضر وتتطلب من الألوهى الفردى أن يقوم بدراسـته الخاصـة لبينة الموجودات المتناهية • ولأن هذه البينة تأتى من تجربة الكائنات المحسوسة المتناهية ، ولأنها تنقل شيئا من الدلالة لتحديد الحقيقة عن الله ـ لم تكن فلسفة الله مشروعا ايمانيا ، لأنها لا تقيم قضاياها على توضيح لمضمون الايمان ولغته ، وان كان من الممكن أن تتلقى الاقتـراحات من الوحى • وكل مـا لتاريخ الفلسفة والوحى من أثر هو تنبيه الفيلسوف الألوهى للقيام بفحص مباشر لبعض جوانب الانسان والأشياء المحسوسة • ونتيجة فحصه الخاص للأشياء هو الذى يمده بأساس التصديق بالقضايا التى تؤلف مذهبه فى الله • وفضلا عن ذلك ، فان سبيل البحث يتبع ترتيب الدليل الطبيعى الفلسفى وبينته ، ولا يتبع الترتيب الخاص بالعقيدة المقدسة ؛ اذ يبدأ بالموجودات المتناهية المحسـوسة الواقعة فى نطـاق تجربتنا المباشرة ، وينظم جميع قضاياه عن الله بالمتطلبات التى تفرضها عليه نقطة البداية تلك والتدليل

الوجودى ــ العلى . ولما كانت فلسفة الله تتخذ أساسها فى الحكم النظرى على الوجود ، وفى الحكم على الموجودات اللامادية والعلل ، فانها ليست شيئا واحدا وتحليل الخبرة الدينية أو أى نوع من أنواع علم الربوبية . فهى تحقق هذا التأسيس الحكمى المتميز من خلال ميتافيزيقا تجريبية للكائن الموجود ، لا من خلال تحليل لتصميم design-analysis النظام العلمى ، أو من خلال فلسفة عن الطبيعة .

وليس مذهب الالوهية الواقعى علما منفصلا ، ولكنه ذروة ميتافيزيقا الكائن الموجود ، فهو تلك اللحظة التى يسعى فيها البحث الميتافيزيقى الى العثور عن العلة النهائية لموضوعه الخاص ، أعنى للوجود أو لأشياء التجربة الموجودة . ومن ثم فان فلسفة الله تشارك فى الأساس التجريبى ــ الوجودى لهذه الميتافيزيقا ، وفى استخدامها للاستدلال العلى وللحمل التمثيل ، وفى طبيعتها النظرية اللاوظيفية . فالحقيقة الوجودية عن الله ذات دلالة فى حد ذاتها بوصفها معرفة بفضل الوجود الحى ، وبالعلة الأولى للوجود . والحكمة الميتافيزيقية تتحكم فى العلوم الفلسفية الأخرى ، بيد أن هذا التحكم لا يكون بتزويد تلك العلوم بالمقدمات الاستنباطية أو باستبدال منهجها وبينتها . ذلك أن نظرية الله مرتبطة بالمشكلات الأخرى فى الميتافيزيقا وفى الدراسة الأخلاقية للانسان ما بقيت الطبيعة الحكمية ــ الاستدلالية لقضايانا عن الله ــ محترمة ، ولا تتعرض للالغاء فى سبيل أى غرض وظيفى . وبغض النظر عن أهمية القضايا التى تدور حول الله فى مجال المعرفة الفلسفية ، فمن الممكن استيعابها شخصيا ، وبذلك تساعد الشخص الانسانى على أن يتجه بالمعرفة والحب صوب الاله الحى نفسه ، معروفا ومجهولا .

ملاحظات

ملاحظـــات

على الفصل الأول

اقترابات جديدة من الله عن طريق الايمان والعقل

(١) انظـر الجزءين ١١ و ١٢ من كتـاب اتيين جيسلون E. Gilson : تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، وخاصة من ص ٥٣٤ ــ ٥٤٠ ، فى حديثه عن نيقولا دى كوسا من منظور العصر الوسيط • أما عن مشكلة وجود الله عند كبار الشراح ، والأسكلائيين الأكثر حداثة ، فيمكن الرجوع الى ج • اوونز J. Owens فى كتـابه : (خاتمـة الســـبيل الأول) The Conclusion of the Prima Via فى مجلة « الأسكلائى الحديث » ، ٣٠ (١٩٥٢ ــ ١٩٥٣) ، ٢٠٣ ــ ١٥ . وكذلك الى كتاب ج . ب . كلوبرتانز G. P. Klubertanz « الوجود والله وفقا للأسكلائيين المعاصرين :
"Being and God according to Contemporary Scholastics"
فى مجلة « الأسكلائى الحديث » ، ٣٢ (١٩٥٤ ــ ٥٥) ، ١١٧ ••

(٢) نرى هذا الطابع اللانظرى « للفلســفة المســيحية » الذى يزكيه الانسانيون الدينيون فى عصر النهضة فى كتابين يمثلان هذا الطابع أصدق تمثيل : « عن جهلـه الخاص وجهــل الكثيرين غيره » لبترارك Petrarca ترجمة هـ • ناتشود H. Nachod ضمن كتاب « فلسفة الانسان فى عصر النهضــة » الذى أشرف عــلى تحريره أ• كاســيرر ، وب• أ• كريستلر وج• هـ• راندال ، من ص ٤٧ ــ ١٣٣ ، وكتاب اراسموس (روح القدس) The Paraclesis : حض على دراسة الفلسفة المسيحية ، ترجمة ج • ر • اودونل J. R. O'Donnel ضمن كتابه « حكمة الكاثوليكية » تحرير أ • ك • بيجيس A. C. Pegis من صفحة ٥٢٠ الى صفحة ٥٣٠ • ويستشهد

بتراركا (فى الكتاب المذكور ص ٦٤) بكلمات القديس اغسطين فى ثنائه على « الجهل العالم » عند المؤمنين المسيحيين بالله ، فى مضاد المعرفة المزعومة التى يدعيها الفلاسـفة الوثنيون • وينسب نيقولا دى كوسـا هذه الجملة لنفسه ، ولكنه يستخدمها لتجاوز هذا التعارض •

(٣) « عن الجهل العالم » Of Learned Ignorance (I, i and iii) ترجمة ج • هيرون G. Heron من ٧ ــ ٨ و ١١ ــ ١٢ • وهناك دراستان مفيدتان لهما طابع عام عن نيقولا دى كوسا هما : هـ . بيت : نيقولا دى كوسا H. Bett, Nicholas of Cusa م • جانديياك : M. Gandillac فلسفة نيقولا دى كوسا La Philosophie de Nicolas de Cusa •

ويثبت البحث الحديث الذى كتبه ل • سوينى L. Sweeney تحت عنوان : اللاتناهى الالهى : ١١٥٠ ــ ١٢٥٠ Divine Infinity فى سلسلة « الأسكلائى الحديث » ، ٣٥ (١٩٥٧ ــ ١٩٥٨) ــ يثبت ان وجود الله لم يؤكد أحد صراحة على أنه لامتناه حتى عام ١٢٥٠ تقريبا • وهكذا اصبحت مشكلة توكيد الحقائق الخاصة بالوجود الالهى أكثر حدة بعد ذلك التاريخ ، وقد ورث نيقولا دى كوسا هذه الصعوبات جميعا •

(٤) كتاب Idiota De Mente (حماقة العقل) فى فصل ٤ ، ٧ تحرير ل • باور L. Bauer ص ٥٨ ــ ٦٢ و ٧٣ ــ ٧٩ • وهذا فى المجلد الخامس من الطبعة النقدية التى لم تكتمل بعد من مؤلفات نيقولا دى كوسا الكاملة Nicola de Cusa Opera Omnia التى تصـدرها أكاديميـة هيدلبرج للعلوم ، والاشارات اللاتينية هنا ترجع كلها الى هذه الطبعة ، كلما امكن ذلك • وفيما يتعلق بمذهب الصورة image doctrine انظر أيضا « عن الجهل العالم » الجزء الثانى ، فصل ٢ والجزء الثالث فصل ٣ ــ ٤ (هيرون ــ ٧٤ ــ ٧٥ ، ١٣٤ ــ ٤١) •

(٥) عن التخمين، فىمؤلفات نيقولا دىكوسا الفلسفية De Conjecturis I, vi-x in Nikolaus von Cues, Philosophische Schriften Vol. I التى حرره أ• بتسلت من ص ١٢٨ ــ ٣٨ (ينبغى ان only) A. Petzelt

تستخدم هذه الطبعة ـ لسوء الحظ ـ بحذر ، حتى تكتمل طبعة هيدلبرج)
انظر أيضاً « عن الجهل العالم » الجزء ٣ ـ فصل ٦ (هيرون ١٤٤ ـ ١٤٦) ٠

(٦) عن الجهل العالم ، (I, x—xi) (هيرون ، ٢٢ ـ ٢٧) وقد فحص الجوانب الرياضية م ٠ فايجل M. Feigl في كتابه :
"Vom incomprehensibiliter inquirere Gottes im I. Buch **De docta ignoratio** des Nikolaus von Cues" **Divus Thomas**. [Freiburg]. Series 3, Vol XXII (1944, 321 — 38)

وهذا التأكيد على المعرفة والمنهج والرياضة بوصفه ارهاصا للاتجاهات الحديثة التفتاليه ك.هـ.فولكمان ـ شلوك في كتابه : Nicolaus Cusanus : Die Philosophie im Uebergane vom Mittelalter zur Neuzeit, 146 — 90.

(٧) « عن الجهل العالم » I — xii (هيرون ، ٢٧) ٠

(٨) نفس المرجع السابق ـ جـ ١ ، I — xvi, xxi (هيرون ، ٣٤ ، ٤٨) وفي تعريف الحد الاقصى Maximum ـ انظر نفس المرجع ، I, ii, iv (هيرون ، ٩ ـ ١٠ ، ١٢ ـ ١٤) ٠ وفيما يتعلق بالنتائج الفلسـفية لاختيار المنهج الرياضي للحدود اقرأ ف ٠ مارتن V. Martin « العملية الجدلية في فلسفة نيقولا دى كوسا ، في Laval Théologique et Philosophique, 5 (1949), 213 — 68.

(٩) « عن الجهل العالم » جـ ١ ، فصل ٢٢ ، تحرير أى ٠ هوفمان و ر ٠ كليبانسكى ، ٤٤ ، دى بريلو De Beryllo ، تحرير ل ٠ باور L. Bauer ٣ ، وهما المجلدان الأول والحادى عشر على التوالى ـ من طبعة هيدلبرج ، وقد درس ج ٠ هومز J. Hommes نظرية المصـــادفة coincidentia في كتابه : Die Philosophische Gotteslehre des Nicolaus Kusanus in ihren Grundlehren

ويلوحظ في كثير من الأحيان ما بينهما وبين هيجل من تماثل ، بيد أن

الاختلافات واضحة أيضا تمام الوضوح . فنيقولا دى كوسا ينفى التعارض والحركة عن عقل الله ، ولا يقبل أية معرفة جوهرية بالله عن طريق مبدئه الجدلى .

(١٠) عن الجهل العالم ، I, iv, ii, iiv, — iv (هيرون ، ١٢ ـ ١٤ ـ ٧٥ ـ ٨٦ ، كلمة واحدة معدلة) .

(١١) الاشارات الرئيسية فى المرجع السابق ، I, vi, II, ii (هيرون ، ١٦ ـ ١٧ ، ٧١) .

(١٢) نفس المرجع السابق I, xxiv — xxvi (هيرون ، ٥١ ـ ٦١) .

(١٣) المرجع السابق I, XVII, II ii, iii, viii (هيرون ، ٣٩ ، ٧١ ـ ٧٩ ، ٩٥ ـ ٩٦) .

(١٤) عن الجهـل العـالم III, i, ii (هيرون ١٢٨ ـ ١٣٣) Apologia Doctae Ignorantiae (اعتذار أو دفاع عن الجهل العالم) تحرير ر . كليبانسكى ، ١٠ ـ ١١ ، وهذا هو المجلد الثانى من طبعة هيدلبرج . وعن المناقشة النقدية لمسالة شمول الألوهية عند نيقولا دى كوسا انظر ج . نوينر J. Neuner فى كتابه : Das Gottes problem bei Nikolaus von Cues," Philosophisches Jahrbuch, 46 (1933), 331, 43

وعلى الرغم من وجود استعمال خاص لمصطلح شمول الألوهية pantheism فى القرن الثامن عشر ، الا أن لنظرية الهوية الجوهرية بين الله والكون تاريخا أطول بكثير .

(١٥) عن التمييز بين الاستخدام المفخم أو المزهو للعقل الذى يندد به لوثر ، وعن الاستخدام الكهنوتى أو الآسر للعقل فى خدمة الايمان الذى يجنده ، انظر هـ . هـ . كرام H. H. Kramm فى كتاب « لاهوت مارتن لوثر » ١٠٩ ، ر . بينتون R. Bainton « هنـا أقف : حيـاة مارتن لوثر » ، ١٦٧ ـ ٧٣ .

(١٦) خلاف هيدلبرج Die Heidelberger Disputation [١٥١٨] .

٢٩ ، ضمن Martin Luther, Ausgewählte Werke أشرف على تحريرها ه • ه • بورشرت H. H. Borcherdt و ج • مرتس G. Merz ، المجلد الأول تحت عنوان : Aus der Frühzeit der Reformation ، ١٣٤ • قارن الدعاوى ١٩ ـ ٢٤ (١٣٣ ـ ٣٦) عن التضاد بين لاهوت الجلالة ، ولاهوت الصليب ، وتعليق المحررين (٤٧٦ ـ ٧٨) • وعن تدريب لوثر على منهج أوكام ، ونموه العقلى حتى سنة ١٥١٨ انظر ر • فيفه R. Fife « تمرد مارتن لوثر » و (٣٢ ـ ٢٧١) • وتعالج التأويلات اللاهوتية لنظرية لوثر عن الاله الغامض، بعد هذا فى ج • ديلينبرجر J. Dillenberger « الاله محتجبا ومتجليا » •

(١٧) مؤسسات الدين المسيحى ، ترجمة هنرى بيفردج Henry Beveridge ، ١ ـ ٣٧ ـ ويعرض أ • م • هنتر A. H. Hunter نظرية كالفن عن الله عرضا موجزا فى كتابه : « تعليم كالفن » ، ٤٩ ـ ٦٢ •

(١٨) يعترف اى • أ • دووى الصغير E. A. Dowey, Jr. بالتعقيد الجدلى فى منهج كالفن ، وذلك فى كتابه : « معرفة الله فى لاهوت كالفن » •

(١٩) « مؤسسات الدين المسيحى » i, iii, I (بيفردج ، ١ ، ٤٣) ولدراسة الخلفية التاريخية لتصور كالفن لله ، انظر ف • فندل F. Wendel « كالفن : منابع فكره الدينى وتطوره » ١١٠ ـ ٣٦ •

(٢٠) « تعاليم كنيسة جنيف » فى كتاب كالفن : « البحوث اللاهوتية » ترجمة ج • ك • رايد J. K. Reid ، ٩٣ ، انظر : « مؤسسات الدين المسيحى » V, I (بيفردج I ، ٥١ ـ ٦٣) •

(٢١) « مؤسسات الدين المسيحى » V, I ١٢ (بيفردج ، I ، ٦١) • الأعمال المختارة من كالفن Joannis Calvini Opera Selecta تحرير ب • بارث P. Barth و ف • نيسل W. Niesel مجلد ٣ : مؤسسات الدين المسيحى ١٥٥٩ ، كتاب II, I . ٥٧ ويؤكد ارتباط سقطة الانسان بمشكلة الله ت . ف . تورانس T. F. Torrence فى كتابه : « نظرية كالفن

عن الانسان ، مع اشارة خاصة الى الانسان بوصفه صورة الله (٣٥ ــ ٨٢) ، وتأثير ذلك في اللاهوت الطبيعي (١٥٤ ــ ٨٣) ــ وعن صورة الله والسقطة ، انظر « مؤسسات الدين المسيحي » I — XV ، ٣ ــ ٥ ؛ i, II (بيفردج ، I ، ١٦٢ ــ ٦٦ ، ٢١٠ ــ ٢٠) .

(٢٢) مؤسسات الدين المسيحي ، ii, II ، ١٨ ، ١٩ (بيفردج ، I ، ٢٣٨) .

(٢٣) نفس المرجع ، X, vi, I (بيفردج ، ٦٤ ــ ٦٧ ــ ٨٧ ــ ٨٨) يشرح ت . ه . باركر T. H. Parker في كتابه : «نظرية معرفة الله» ٢٩ ــ ٤٠ الكتاب المقدس بوصفه علاجا لاخفاق الطبيعة في تبليغنا رسالتها .

(٢٤) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I, xi, I (بيفردج ، I ، ٩١) نوقشت مسألة قيام لاهوت طبيعي مناقشة حامية بين عدد من اللاهوتيين الكلفنيين المعاصرين من أمثال كارل بارت و اى . برونو . راجع عرض النزاع في كتاب دووى Dowey المذكور آنفا ، وكذلك النقد التوماوي لكالفن والكالفنية الجديدة الذى وجهه ا . جيلسون في كتابه : « المسيحية والفلسفة » ، ترجمة ر . ماكدونالد ، ١٣ ــ ٥١ .

(٢٥) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I, ii, I ؛ بيفردج ، I ، ٤٠) ، « تعاليم كنيسة جنيف » (رايد ، ٩١) .

(٢٦) يقيم د . و . سنجر D. W. Singer ترابطا وثيقا بين ترجمة الحياة والمذهب في كتابه : « جيوردانو برونو : حياته وفكره » .

(٢٧) « عن الكون اللامتناهي والعوالم » ٧ ، ترجم في كتاب د . و. سنجر المذكور آنفا ، ٣٤٨ ــ ٤٥٠ .

(٢٨) « عن العلة والمبدأ ، والواحد » ٢ ــ ترجم في كتاب س . جرينبرج S. Greenberg « اللامتناهي عند جيوردانو برونو » ١٣٦ ؛

(٢٩) « عن العلة والمبدأ ، والواحد » ٢ (جرينبرج ، ١١٠) .

(٣٠) نفس المرجع ، الرســالة التمهيدية ، قصـيدة « عن الحب » (جرينبرج ، ٨٩) .

(٣١) انظر كتاب م . نيكلسون « العلم والتخيل » . ٢ ـ ٤ . يعرض الكسندر كواريه Alexandre Koyré في كتابه : « من العـالم المغلق للكون اللامتناهي » ، ٢٨ ـ ٥٥ ، الخطوط الاجمالية للانتقــال من كوبرنيكوس الى الكون اللامتناهي عند توماس ديجس Thomas Digges وبرونو . وينتقـد برونو الأفق المتنـاهي كما تتمثله الحواس في كتابه : « عن الكون اللامتنـاهي والعوالم » الرســالة التمهيـدية والحوار رقم ١ (سنجر ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ـ ٥١) .

(٣٢) ثمة هجوم ميتافيزيقي مفصل على أرسطو في كتاب « عن العلة والمبدأ والواحد » ، ٢ ، ٣ (جرينبرج ، ٨٢ ـ ٨٥ ، ١١٨ ـ ٢٠ ، ١٢٨ ـ ٣٥ ، ١٦٢ ـ ٦٦) ، على حين يهدم كتاب « عن الكون اللامتناهي والعوالم» بأكمله فلسفة أرسطو الطبيعية . وعن التفسير الماركسي المادي ، انظر أ. ل. هوروفتز I. L. Horowitz في كتابه : « فلسفة عصر النهضة عند جيوردانو برونو » الذي ينظر الى أشد نظريات برونو أصالة عن الصـورة الكلية بوصفها عقلا ـ على أنها انحراف جدلي .

(٣٣) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٣) .

(٣٤) نفس المرجع ، ٣ (جرينبرج ، ١٤٢ ، ٦٦) يثبت جرينبرج في المرجع المذكور آنفا ، ٢١ ، ٢٤ ، ٧٥ ـ ٧٦ ، أن التمييز بين الله والطبيعة هو في تكوينه الجوهري تمييز منطقي ، وهذا الاثبات يوجد بتفصيل أشمل عنـد أ . نيمر E. Namer في كتـابه « مظـاهر الاله في فلســفة جيوردانو برونو » .

(٣٥) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٢ (جرينبرج ، ١٠٨ ـ ١٠). التناسب الذي يقيمه برونو أقرب أن يكون بين الجوهر وأحواله من أن يكون بين الموجودات المتميزة جوهريا ، وتقوم ضرورة الاستدلال على الهوية بين الجوهر الالهي والطبيعة اللامتناهية أكثر من أن تقوم على علاقة اعتماد علية

معروفة • ولا يلتفت برونو التفاتا كافيا الى الطريقة الميتافيزيقية البديلة للوصول الى الله بالاحكام الفلسفي من خلال الاستدلال العلمي • راجع القديس توما في كتابه : In Metaphysicam Aristotelis Commentaria الذى أشرف على تحريره م• كاثالا M. Cathala الكتاب السادس رقم ١١٧٠ ص ٣٥٥ • (وكذلك أرقام ٣٩٨ و٢٢٦٧) ، فيما يتعلق بالتطابق بين فلسفة الطبيعة والفلسفة الأولى اذا لم يكن ثمة جوهر لامتغير ولامادى متميزا عن الطبيعة •

(٣٦) « عن الكون اللامتناهي والعوالم » ٣ (سنجر ، ٣٠٧ ــ ٣٠٨) - انظر « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٩ ــ ٧٢) •

(٣٧) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٣ (جرينبرج ، ١٣٩ ــ ٤٠) - « عن الكون اللامتناهي والعوالم » ١ (سنجر ، ٢٦١ ــ ٦٢) •

(٣٨) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد» ٥ (جرينبرج ، ١٦٦ ــ ٦٨) ، انظر أيضا « عن الكون اللامتناهي والعوالم » الرسالة التمهيدية والحوار رقم ٥ (سنجر ، ٢٤٤ ، ٣٧٧ ــ ٧٨) وكذلك المحاورات الأخلاقية الصورية في مرحلة لندن من كتابات برونو •

(٣٩) كان للاهوتيين فى العصر الوسيط سلم من الوجود والمعرفة ، ولكن داخل سياق الوحي • أما برونو فينقله الى سياق فلسفي محض ، يستبعد منه الوحى استبعادا قاطعا ، ومن ثم فلابد له من أن يقيمه على نظرية واحدية monistic فى الله والكون • واذا شئت أن تلجأ الى تناول توماوى لبرونو ، فانظر ل• شيكوتيني L. Cicuttini فى كتابه «جيوردانو برونو».

ملاحظات على الفصل الثانى

هجوم مذهب الشك على معرفة الاله

(١) انظر فيما يتصل بهذا الموضوع ر٠ هـ٠ بوبكين R. H. Popkin فى كتابه : «أزمة الشك ونشأة الفلسفة الحديثة» The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy فى مجلة الميتافيزيقا عدد ٧ ـ (١٩٥٣ ـ ٥٤) صفحـات ١٣٢ ـ ٥١ ، ٣٠٧ ـ ٢٢ ، ٩٤٤ ـ ٥١٠ ٠

(٢) قام م٠ م٠ باتريك M. M. Patrick باستعراض لمذهب الشـك القـديم فى كتـابه : « سكستوس امبريقوس ومذهب الشـك اليونانى » Sextus Empiricus and Greek Scepticism

(٣) انظر بوبكين ، ملاحظة رقم ١ المذكورة آنفا ، انظر أيضا جيلسون فى كتابه : « تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ٧٥٩ ، فيما يتعلق بالترجمـة اللاتينية فى العصر الوسـيط لكتـاب سـكستوس « مختصرات » Outlines التى لم تنتشر قط انتشارا فعالا . وقد ترجم السير ولتر رالى Sir Walter Raleigh قسما من « المختصرات » إلى الانجليزية٠ وصدرت الطبعة الحديثة التى تتضمن النص اليونانى والترجمة الانجليزية فى مكتبـة لوب الكلاسـيكية (Loeb Classical Library) تحت عنوان : « مؤلفات سكستوس امبريقوس » بترجمة انجليزية قام بها ر٠ ج٠ بيرى R. G. Bury ٠ والاشارات كلها ترجع الى هذه الطبعة ٠

(٤) « ملامح البيرونية » ، ١٢ (بيرى ، I ، ٨ـ٩) انظر أيضا : ف٠ كوشى V. Cauchy « طبيعة الموقف الشكى ونشـأته » The Nature and Genesis of Skeptic Attitude فى مجلة « الاسكلائى الحديث » ، عدد ٢٧ ، (١٩٤٩ ـ ٥٠) صفحات ٢٠٣ ـ ٢١ ، ٢٩٧ ـ ٣١٠

(٥) « ملامح البيرونية » ، I ، ٣٦–١٦٣ (بيرى ، ٢٤–٩٣ ، المجازات العشرة الرئيسية) • والغرض من هذه الحجة هو اثبات انه « اذا كانت الحواس لا تدرك الأشياء الخارجية ، فلن يستطيع العقل (dianoia) ادراكها» نفس المرجع ، I ، ٩٩ (بيرى ، I ، ٥٩) •

(٦) نفس المرجع ، I ، ١٣–١٤ ، ١٦٧–٧٠ ، ١٧٧–٨٢ (بيرى ، I ١٠–١١ ، ٢٥٨–٦١ ، ٢٦٣–٦٧) • انظر أيضا «ضد الأساتذة» (المناطقة) ، ٣٦٤–٦٨ (بيرى ، II ، ١٩٢–٩٥) • وفى هذه النصوص الأخيرة يثبت سكستوس أن لا شيء فى ذاته يوجد بمعزل عن مشاعرنا يمكن أنيكون بينا لنا •

(٧) « ملامح البيرونية » III ، ٢–١٢ (بيرى ، I ، ٣٢٤–٣٣) • « ضد الأساتذة » (الفزيائيين) ، I ، ١٣–١٩٣ (بيرى ، III ، ٨–٩٩) •

(٨) « ملامح البيرونية » III ، ١١ (بيرى ، I ، ٣٣٢) •

(٩) « عن طبيعة الآلهة » ، III ، ٣٩ (فى ترجمة هـ• م• بوتيت H. M. Poteat ٣٣٢) • ويقدم ج• ت• باكلى G. T. Buckley عرضا موجزا للمؤثرات الكلاسيكية على مذهب الشك فى عصر النهضة فى كتابه : «الالحاد فى عصر النهضة الانجليزى» Atheism in the English Renaissance ١ – ١٩ • وهذا الكتاب يحلل التيارات الشكية والالحادية الوافدة الى الأدب الاليزابيثى ، وكذلك النقد المضاد الذى وجه مستعينا بالترجمات الفرنسية لمؤلفات كالفن الاعتذارية (الدفاعية) • ويتتبع ل• بردفولد L. Bredvold فى كتابه : « الوسط العقلى لجون دريدن The Intellectual Milieu of John Dryden تأثير النزعة الشكية الوافدة من القارة الأوربية فى العقلية الانجليزية فى القرن السابع عشر •

(١٠) يقدر ج• ر• شاربونيل J. R. Charbonnel الاسهام الايطالى فى كتابه : « الفكر الايطالى فى القرن السادس عشر ، والتيار الاباحى » وخاصة فى الفصل الثالث ، الخاص بالبادوفيين ، وكتاب بومبوناتسى Pomponazzi الرئيسى عن « خلود الروح » (ترجمة و• هـ• هاى W. H. Hay) متضمن فى كتاب « فلسفة الانسان فى عصر النهضة » الذى أشرف على تحريره أ• كاسيرر و ب • أ • كريستلر ، و ج • هـ • راندال الصغير ، ٢٨٠ – ٣٨١ .

(١١) فيما يتعلق بأجريبا Agrippa انظر ك· نويرت C. Nauert في كتابه · « السحر والشك في فكر أجريبا » في مجلة تاريخ الأفكار ، ١٨ (١٩٥٧) ، ١٦١ ــ ٨٢ · وقد صور هـ· بوسون H. Busson التيارات المضادة المبكرة لنزعة الشك الفرنسية فيكتابه : «منابع العقلانية وتطورها في الأدب الفرنسي في عصر النهضة » (١٥٣٣ ــ ١٦٠١) · ويتخذ مونتاني وشارون مكانهما داخل هذه الحركة ، ٤٣٤ ــ ٥٩ ، انظر أيضا ج· أوون J. Owen شكاك عصر النهضة الفرنسي، وهي دراسة لايعتمد عليهاكثيرا·

(١٢) « مقالات ميشيل دي مونتاني » ، ١٢ ترجمة ج· زايتلين J. Zeitlin II ، ١٤٩ · والمقالة الثانية عشرة في الكتاب الثاني هي « الاعتذار (الشهير) عن ريمون سيبون » الذي يعد المنبع الرئيسي لآراء مونتاني الفلسفية · ويتفق معظم الدارسين في الوقت الحاضر على أن هذا الاعتذاركتب كتعبير مستقل عن نزعة الشك، وأن الأقسام الخاصةبالاعتذار المزعوم عن كتاب سيبون Sebond المسرف في العقلانية عن اللاهوت الطبيعي ، قد أضيفت كفكرة لاحقة · واذا أردت أن تبحث عن تفسيرايماني لموقف مونتاني الديني ، فانظر م· دريانو M. Dréano في كتابه : «الفكر الديني عند مونتاني » ، وكذلك د·م·فريم D. M. Frame «كشف مونتاني للانسان » · وفيما يتعلق بآراء سيبون وبومبوناتسي عن دراسة الله ، انظر: وب C. C. J. Webb « دراسات في تاريخ اللاهوت الطبيعي » ٢٩٢ـ٣٤٣·

(١٣) « المقالات » II ، ١٢ (زايتلين ، II ، ٢١٥ ، ٢١٧) · ولا يقل شارون عن ذلك افاضة في الكلام ، اذ يقول : « خلود الروح هو الأمر الذي يقبله الجميع بصورة شاملة دينية مستحسنة (أعني بالاعتراف الخارجي العام ، لا بالايمان الداخلي الجاد الصادق الذي سأشير اليه فيما بعد) ، بل ان الاعتقاد فيه أنفع ما يكون ، ومع ذلك ، فانه أضعف الأشياء اثباتا واقرارا بواسطة العقل الانساني والوسائل الانسانية » (عن الحكمة XV, I ، ١٦) · وهذه هي الطبعة الأولى (١٦٠١) التي طبعت بوصفها تذييلا للطبعة الثالثة (١٦٠٧) من كتاب « عن الحكمة » (التي أعيد طبعها في باريس سنة ١٩٤٦) ، ٧٦٩ · والاشارات التالية كلها لطبعة ١٦٤٦ ، من طبعة ١٦٠٧ · اما الترجمة الانجليزية التي صدرت عام ١٧٢٩ وقام بها ج· ستانهوب G. Stanhope فمتحررة أكثر من اللازم والتصرف فيها

يجعلها ضئيلة القيمة ، أما عن علاقة شارون بمونتانى فانظر أ. م. بوس A. M. Boase فى كتابه The Fortunes of Montaigne وتحته عنوان فرعى : « تاريخ المقالات فى فرنسا » من ١٥٨٠ـ١٦٦٩ ، ٧٧ـ١٠٣ وكذلك يعرض بوس عرضا اجماليا نقد كل من جاراس Garasse ومرسين Mersenne وغيرهما للشكاك .

(١٤) « عن الحكمة » ، II ، ٧ ، ١٩ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٤) . ويلخص شارون الأدلة الممكنة على وجود الله فى « الحقائق الثلاث » ، ٦ ـ ٢٨ (طبعة ١٥٩٣ ، ٢٧ ـ ٤٧). وهناك دراسة عامة عن شارون كتبها ج.ب.سابرييه J. B. Sabrié تحت عنوان : « من النزعة الانسانية الى النزعة العقلانية : بيير شارون (١٥٤١ ـ ١٦٠٣) ، الانسان ، ومؤلفاته ، وتاثيره » . وأبيات دريدن من قصيدته بعنوان The Hind and the Panther ، الأبيات ١٠٤ ـ ١٠٥ من « مؤلفاته » ، تحرير و. سكوت W Scott وج. سنتسبيرى X G. Saintsbury ١٣١ .

(١٥) « عن الحكمة » xiv, I ؛ ١٣ ، II ، ii ، ٦ (طبعة ١٦٤٦، ١٠٠ ، ٣٣٧) .

(١٦) نفس المرجع ، v, II ، ١٨ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٨ ـ ٤٠٢). وعن الشخصية الرئيسية فى الحركة الرواقية المسيحية ، ارجع الى ج. ل. سوندرز J. L. Saunders فى كتابه : « جوستوس ليبسيوس . الفلسفة الرواقية فى عصر النهضة » " Justus Lipsuis : The Philosophy of Renaissance Stoicism .

(١٧) « المقالات » ، II ، ١٢ (زايتلين ، II ، ١٠٢) .

(١٨) عن هؤلاء الرجال انظر ر. بينتار R. Pintard فى كتابه : « الاباحية المتفقهة فى النصف الأول من القرن السابع عشر »
Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle.

ويضع بينتار جاسندى فى زمرة الاباحيين المتفقهين ، ويدرس فلسفته دراسة تفصيلية (٤٧٧ ـ ٥٠٣) • ودعواه التى يمكن أن توضع موضع التساؤل بأن جاسندى «مسيحى خاضع للغواية» ينوء « تحت ثنائية مؤثرة» تتألف من الايمان والاباحية ، هذه الدعوى هاجمها ب• روشو B. Rochot هجوما حادا فى كتابه : « مؤلفات جاسندى عن ابيقور وعن المذهب الذرى» ١٦١٩ ـ ١٦٥٨ ، ١٩٢ ـ ٩٥ •

(١٩) راجع كتاب : « تمارين متناقضة ظاهريا ضد ارسطو »
Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos II, vi, 1, in Opera Omnia, III, 129 a.

والاشارات كلها الى طبعة ليون١٦٥٨، والقضية المطروحة فى «التمرين السادس » Exercitatio vi تقول :

"Quod nulla sit scientia, et maxime aristotelea".

(٢٠) عن هذا المشروع اقرأ «روشو» فى المرجع المذكور آنفا ، والموجز المقتضب عن الله والمذهب الذرى فى كتاب ج• س• بريت G. S. Brett « فلسفة جاسندى » ، ٢٢٤ ـ ٢٢٩ •

(٢١) عن هـذه النظـرية عنـد أبيقور ، راجـع ديوجـين لايرتيوس Diogenes Laertius فى كتابه « حياة الفلاسفة البارزين » ، X ، ٢٢ ، مع الترجمة الانجليزية التى قام بها ر• د• هيكس R. D. Hicks فى مكتبة لـوب الكلاسـيكية ، II ، ٥٦٢ ـ ٥٦٣ ، وكتـاب ن• و• دى ويت N. W. De Witt « أبيقور وفلسفته » ١٤٢ ـ ١٥٠ • وجاسندى اشد اخلاصا لابيقور عما يظن دى ويت (٣٥٦) ، ما دام جاسندى يجعـل من الادراك الحسى وحده المناسبة المنبهة أو المتضايفة مع الأفكار التوقعية •

(٢٢) أوضح تعبير عن لاهوته الطبيعى يوجد فى Syntagma Philosophicum قسم ٢ (الفزياء) ، iv, I ، ٢ـ٨ (الأعمال الكاملة ، I ، ٢٨٧ـ٣٢٦) وهناك عرض جيد لفلسفة جاسندى فى كتاب ج• سورتيه G. Sortais «الفلسفة الحديثة من بيكون حتى ليبنتس» II ، ١ ـ ٢٦٩ • اما أن جاسندى

هو الوريث الانسانى لمونتانى فى القرن السابع عشر ، بحيث يمزج الشك بالايمان الأخلاقى ، ويضيف الاهتمام بالفلسفة الطبيعية ، فهذا ما يثبته ج· هس G. Hess فى كتابه :

Pierre Gassendi, Der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben

ويضع م·هـ·كاريه M. H. Carré اسهام جاسندى العمل فى ميزان التقدير فى كتابه : « بيير جاسندى والفلسفة الجديدة » مجلة الفلسفة ، ٣٣ (١٩٥٨) ، ١٢٠ — ٢٠ ·

(٢٣) (الأعمال الكاملة، I ، ٢٩٥) Syntagma Philosophicum, I, iv, 2

(٢٤) راجع « المجموعة الخامسة من الاعتراضات » (بقلم جاسندى) و « الأجوبة على الاعتراضات » ، رقم ٥ (بقلم ديكارت) ، فى « مؤلفات ديكارت الفلسفية » ترجمة ا·س·هالدين E. S. Haldane وج·ر·روس II G. R. Ross ، ١٢٣—٢٣٣ · كما نشر جاسندى نقده مفصلا أيضا تحت عنوان : Disquisitio Metaphysica adversus Cartesium (١٦٤٤ ، واعيد طبعها فى المجلد الثالث من طبعة ليون) · انظر ر· بنتار R. Pintard « ديكارت وجاسندى » أعمال المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة (١٢ مجلد ، باريس ، هرمان ، ١٩٣٧) ، II ، ١١٥ — ٢٢ ·

(٢٥) « بحث فلسفى عن تهافت العقل الانسانى » I, i (طبعة ١٧٢٣ ، ٦ — ٢١) · وهويت يستنبط قصور اليقين الانسانى من نقص اليقين الفائق على الطبيعة للايمان ورؤية السعادة الأبدية · وكل ما يثبته على هذا النحو هو أن العقل الطبيعى لا يمكن أن يبلغ اقصى يقين يمكن تصوره ، لا أن يقينه معيب على المستوى الطبيعى · اما ادلته الاكثر تجريبية فتستند على المبدأ القائل بأن الموضوع الخاص المباشر للعقل هو الصورة أو الفكرة ، لا الشىء الواقعى · ويرفض هويت النزعة الفطرية الديكارتية التى ترجع الأفكار جميعا الى أصل حسى (بما فى ذلك فكرة الله ، فالتشابه مع الأشياء الواقعية لا يمكن تاكيده بيقين كامل (I iii, II iii, [طبعة ١٧٢٣ ، ٣٢ — ٣٦ ، ١٩٤ — ٢٠٠]) ·

(٢٦) نفس المرجع ، XV, II (طبعة ١٧٢٣ ، ٢٧٥ ــ ٢٨٠) .

(٢٧) De Providentia Numinis et Animi Immortalitate Libri Duo adversus Atheos et Politicos
(كتابان عن العناية الالهية فى العقل والروح ، ضد الملحد والسياسى).

(٢٨) « حقيقة العلوم ضد الشكاك أو البيرونيين » ، مقدمة غير مرقمة ، طبعة ١٦٢٥ .

(٢٩) راجع ر. لينوبل R. Lenoble : « مرسين أو نشأة النزعة الآلية » للاحاطة بموقفه من العلم الحديث .

(٣٠) « حقيقة العلوم » ، xi, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٣٤ ــ ١٥٦) .

(٣١) نفس المرجع ، XV, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٩٥) .

(٣٢) أكثر معالجات مرسين نظاما واقتصادا للأدلة على وجود الله نجدها فى كتابه L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps (طبعة ١٦٢٤ ، I ، ٧٢ ــ ١٢٠) . انظر : ر. هـ. بوبكين « حملة الأب مرسين على البيرونية » ، فى مجلة « الأسكلائى الحديث » ٣٤ (١٩٥٦ــ٥٧) ، ٦١ ــ ٧٨ ، وفيه يفسر نزعة مرسين الظاهرية بوصفها ضربا من البيرونية البناءة .

(٣٣) من الأمور الجديرة بالذكر أن وليم درهام William Derham فى محاضراته البويلية Boylean Lectures (١٧١١ ــ ١٢) التى ألقاها بعد ذلك بقرن من الزمان عن الأدلة العلمية المؤيدة لنزعة التأليه ــ يهيب بمرسين بوصفه منتميا الى تراث بويل ونيوتن . انظر كتاب درهام : « اللاهوت ــ الفزيائى » Physico-Theology ، الذى نشر لأول مرة سنة ١٧١٣ ، ص ٢ ، viii (انظر أسفل الفصل الخامس ــ حاشية ٢٧) .

ملاحظات على الفصل الثالث

الاله بوصفه وظيفة فى المذاهب العقلية

(١) راجع التقويم الذى قام به و · ج · أونج W. J. Ong. S. J. « راموس ، المنهج ، وانحلال الحوار » ، ٣٠٦ ــ ١٨ "Ramus, Method, and the Decay of Dialogue."

(٢) « تشريح للعالم : عيد الميلاد الأول» An Anatomy of the World The First Aniversary ــ فى قصائد جون دون John Donn جمعها هـ· ج· ك· جريرسون H. J. C. Grierson ، I ، ٢٣٧ · غير أن ك· م· كوفن C. M. Coffin يذكر فى كتابه « جون دون والفلسفة الجديدة » ، ٩٠ ، أن « دون » قدم أيضا تفسيرا دينيا للنسق الكوبرنيكى ، ما دام يقنعنا بضآلة الانسان وخضوعه للشمس الروحية التى هى الله·وعن تضافر الشك والايمان فى الأدب الانجليزى فى القرن السابع عشر انظر م· ل· ويلى M. L. Wiley « العقدة المحكمة » The Subtle Knot وكذلك كتاب بريدفولد « الوسط العقلى لجون دريدن » ·

(٣) « ردود على الاعتراضات » VII فى « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (هلدين ــ روس ، ٣٣٤ ــ ٣٦) راجع أيضا البحث عن الحقيقة (هلدين ــ روس ٣٤١ ــ٣١٦) ويثبت ل · جرونشفيك L. Brunschvicg صلة ديكارت الوثيقة بمونتانى فى كتابه : « ديكارت وبسكال » ، قارئين لمونتانى Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne ١١٣ــ٥٤ · وقد لاحظ ديكارت أن المجلس اللطرانى الخامس (١٥١٢ ــ ١٥١٧) « يأمر الفلاسفة المسيحيين صراحة أن يدحضوا حججهم (أى الرشديين والاباحيين) وأن يستخدموا كل قدراتهم الذهنية ليجعلوا الحقيقة معروفة » · « التأملات المتعلقة بالفلسفة الأولى» ، رسالة الاهداء ، ترجمة ل.لافلير L. Lafleur, 4 وقد ادعى ديكارت من حيث تفنيده لمذهب الشك واثباته لوجود الله ولامادية العقل ــ ادعى أنه بهذا يدافع «عن قضية الله» رسالة الى جيبييف Gibieuf

بتاريخ ١١ نوفمبر ، ١٦٤٠ (أعمال ديكارت ، تحرير ك . آدام C. Adam وب · تانرى P. Tannery (III ، ٢٣٨ ، وانظر ص ٢٤٠) · وقد بحث هـ جوييه H. Gouhier موقف ديكارت الديني بحثا تفصيليا في كتابه : « فكر ديكارت الديني » La Pensée religieuse de Descartes

(٤) عرض الأب بابيه Abbé Baillet استخدامه البارع للتوازن بين القوى واخضاعه لمنهج الحقيقة عرضا دراميا في سرده لالتقاء ديكارت بالسفير البابوى في باريس سنة ١٦٢٨ · والنص نقله الى الانجليزية ن · ك · سميث N. K. Smith في « دراسات جديدة في فلسفة ديكارت » ، ٤٢ ـ ٤٣ ·

(٥) « مبادىء الفلسفة » رسالة المؤلف الى المترجم (هلدين ـ روس ، I ، ٢٠٤) · ويذهب مونتانى الى أن المبـــادىء الموحى بها هي وحدها اليقينية ، والى أن جميع المبادىء الفلسفية مفترضة مسبقا ، وعلى الأخص الى أن الميتافيزيقا تستقى مبادءها من الفزياء ، انظر : « مقالات ميشيل مونتـانى » II ، ١٢ (زايلتين ، II ، ٢٠٢) وهذا أرغم العقلانيين على التركيز على اثبات أن هناك مبادىء لا افتراضية في المعرفة الطبيعية ، وأن المبادىء الأولية ميتافيزيقية · وقد قدم أ · جيلسون نقدا توماويا لهذا الموقف في مقاله : « المبادىء والعلل » ـ المجلة التوماوية ، ٥٢ ، (١٩٥٢) ، ٣٩ ـ ٦٣ ·

(٦) الفصل الافتتاحي في كتاب م · جيرو M. Guéroult : « ديكارت وفقا لترتيب العلل » Descartes selon l'ordre des raisons يؤكد على أهمية الترتيب الذى تم عليه البرهنة على الحقائق ، انظر ، نفس المرجع ، ١٥٤ ـ ٣٨٤ ، عن الأدلة على وجود الله ·

(٧) « التأملات الخاصة بالفلسفة الأولى » ، V, III (لافلير ، ٣٠ ـ ٤٧ ، ٥٨ ـ ٦٢) ، « مبادىء الفلسفة » ، I ، ١٤ ـ ٢١ (هلدين ـ روس ، I ، ٢٢٤ ـ ٢٨) ،« ردود على الاعتراضات » ، II ، تذييل (هلدين ـ روس ، II ، ٥٧ ـ ٥٨ ، عرض هندسى) ·

(٨) « ردود على الاعتراضات » v (هلدين ـ روس ، ، ٢١٨) .
وعن التفرقة بين ادراك comprehending وفهم understanding الإله اللامتناهى ، ارجع الى ج . لابورت J. Laporte في كتابه : « عقلانية ديكارت Le Rationalisme de Descartes ٢٥٥ ، ٢٩١ ـ ٩٢ ، حيث تضرب مثلا على العنصر التجريبي فى ديكارت . وهو يتفق مع أغسطين على أن الاله غير قابل لأن يدرك ، ولكنه يسارع الى اضافة أنه قابل للمعرفة (وقابل للفهم) وللتعبير الى أقصى حد maxime cognoscibilis et effabilis (رسالة الى مرسين بتاريخ ٢١ يناير سنة ١٦٤١ (المؤلفات ، آدم تانرى ، » III ٢٨٤) ولو لم يكن الله قابلا للمعرفة فى صفاته ، فان المرسى الذى يستقر عنده الاستنباط العقلى يضيع .

(٩) « التأملات الخاصة بالفلسفة الاولى » v (لافلير ، ٥٨ ـ ٥٩) .

(١٠) نفس المرجع (لافلير ، ٦٢ ـ ٦٣) ، انظر أيضا « مبادىء الفلسفة » I ، ١٣٢ (هلدين ، روس ، I ، ٢٢٤) . عن الدائرة الديكارتية ، انظر م . فرسفلد M. Versfeld « مقال عن ميتافيزيقا ديكارت » ٣٨ ـ ٥٦ .

(١١) يلخص س . ف . كيلنج S. V. Keeling فى كتابه «ديكارت» ، ٥٨ ـ ٦١ ، المناقشة الطويلة التى دارت بين دارسى ديكارت حول دورى الفزياء والميتافيزيقا . والموقف الذى نتخذه هنا هو أن اهتمام ديكارت الأول منصب على الفلسفة برمتها بحيث تصبح الفزياء الفلسفية فرع مذهبى ينمو من الميتافيزيقا . فهو ليس ميتافيزيقيا او فزيائيا فلسفيا كل على حدة ، ولكنه فيلسوف يبحث عن تكوين حكمة جامعة بمنهج واحد ، بحيث يمكن أن ننعته بانه « حكيم واحدى المنهج » univocal sapientialists ، والعقلانيون جميعا حكماء بهذا المعنى .

(١٢) « ردود على الاعتراضات » ، VI, III (هلدين ـ روس ، ٧٨ ، ٢٤٥) ، « مبادىء الفلسفة » ، I ، ٥ (هلدين روس ، I ، ٢٢٠) .

(١٣) « مبادىء الفلسفة » ، II ، ٣٦ ـ ٣٧ (فى ترجمة أ · آنسكومب E. Anscombe و ب · ت · جيتش P. T. Geach لديكارت ، « الكتابات الفلسفية » ، ٢١٥ ـ ١٦) ، العالم ، (المؤلفات ، آدم ـ تانرى ، V, I ، ٣٦ ـ ٤٨) · وصلة الاله بعالمنا من الأجسام الفردية يشير اليها ج · لويس G. Lewis فى كتابه : « الفردية عند ديكارت » · L'individualité selon Descartes ٥٢ ـ ٥٣ · وعن محاولات القرن السابع عشر لاثبات مبدأ القصور الذاتى ، انظر ج · أ · فايشايبل J. A. Weisheipl « الطبيعة والجاذبية » ، ٤٤ ـ ٦٤ ·

(١٤) « مقال عن المنهج » ، V, I ترجمة ل · لافلير ، ٤١ ـ ٤٢ · واليقين الأخلاقى واليقين المطلق أو الميتافيزيقى يوضع كل منهما فى مضاد الآخر فى « مبادىء الفلسفة » ، IV ، ٢٠٥ ـ ٢٠٦ (هلدين ـ روس ، I ، ٣٠١ ـ ٣٠٢) · ويحلل ل · ج بيك L. J. Beck الجانب المنهجى من النظرية الفزيائية فى كتابه : « منهج ديكارت » ، ٢٣٠ ـ ٢٧١ ، ويؤكد ت · ب · ماكتاى T. P. McTighe فى رسالته للدكتوراه غير المنشورة « الاله والفزياء عند جاليليو وديكارت » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٥) ـ يؤكد على دور الاله ·

(١٥) ذهب الايمانى الانجليزى جوزيف جلانفيل Joseph Glanvill الى أبعد من ديكارت بانكاره لقيام أى يقين مطلق أو منزه عن الخطأ فى الفزياء ، وبتأكيده لوجود يقين أخلاقى واحد فحسب « لا يقبل الشك » ؛ وقوانين الفزياء افتراضية وبرجماتية ولكنها لا تثير شكا معقولا · وقد فعل ذلك ليقاوم ميل فيلسوف الطبيعة « لوضع الحدود على القدرة الشاملة ، واضفاء القوة اللامتناهية والحكمة على نماذجنا الضحلة » · « غرور الدجمطة » The Vanity of Dogmatizing ، ٢١١ ، ١٢ ، انظر ف · جرينزلت F. Greenslet فى كتابه : « جوزيف جلانفيل » ، ١١٠ ـ ١١ · وفى كتاب « جوزيف جلانفيل ، الاعتذارى الانجليكى » ١٠٤ ـ ٢٦ ، يؤكد ج · أ · كوب J. I. Cope على موقفه الاحتمالى المعادى للأسكلائية ·

(١٦) تتضمن طبعة آنسكومب ـ جيتش لكتابات ديكارت الفلسفية ، ٢٥٩ ـ ٦٣ ، ٢٩١ ـ ٩٢ ، على رسائل ديكارت الى مرسين وميلاند عن الحقائق

الأبدية • وافتراض ديكارت أن (الاله كان يمكن أن يخلق الكائنات غير معتمدة عليه) » نفس المرجع ، ٢٩٢ » يتضمن بذرة التطور الطبيعى naturalistic للديكارتية فى عصر التنوير ، وهو التطور الذى يفصل فصلا فعالا العالم الفزيائى والعالم الأخلاقى عن الله • أما الى أى مدى تؤثر نظرية ديكارت عن القدرة الإلهية على رأيه فى معرفة معينة ، فيفحصه ل • ميللر L. Miller فى مقاله : « ديكارت ، والرياضة ، والله » ، فى المجلة الفلسفية ، ٦٦ (١٩٥٧) ، ٥٤١ ــ ٦٥ •

(١٧) فى رسالتين الى شانو Chanut بتاريخ ١٥ يونيو سنة ١٦٤٦ ، و ٢٠ نوفمبر سنة ١٦٤٧ (المؤلفات ، آدم ـ تانرى ، IV ، ٤٤٠ ــ ٤٢ ، و V ، ٨٦ ــ ٨٨) ، يعترف ديكارت بأنه لم يضع مذهبه الأخلاقى بعد ، ويعلن أنه توسع مع ذلك فى نظريته عن الانفعالات الى الحد الذى يجعلها ترسى بعض الأسس للأخلاقية ، ويقدم سببين عجيبين لامتناعه عن تقديم مذهبه الأخلاقى (بأنه قد يزود أعداءه بذخيرة ضده ، ولأن الملوك هم وحدهم الذين يملكون سلطة تنظيم سلوك الآخرين) • ولم ينجز قط الانتقال من النظرة السيكلوجية الى النظرة الأخلاقية للانسان ، على نحو محكم •

(١٨) الرسائل LXXIII, VI فى « مراسلات اسبينوزا » ترجمة أ • ولف A. Wolf ، ٩٨ ــ ٩٩ ، ٣٤٣ • ويضع اسبينوزا الاختيار : اما الانفصال ، واما التطابق بين الله والطبيعة ، ولكن هناك موقفا آخر هو القول بحضور الاله العلى الوثيق فى الطبيعة وتعاليه التام عنها فى الوجود •

(١٩) الأخلاق ، II ، ٤٨ ــ ٤٩ ، الترجمة البيضاء التى أعيد طبعها فى « مختارات اسبينوزا » تحرير ج • وايلد J. Wild ، ١٩٥ ــ ٢٠٤ • انظر هـ • أ • ولفسون H. A. Wolfson « فلسفة اسبينوزا » ، ١٦٤ ــ ٧٩ • وقد مهد ديكارت الطريق للهوية التى وضعها اسبينوزا بين العقل والارادة حين قال : ان التسليم فى الحكم فعل من أفعال الارادة •

(٢٠) « عن اصلاح العقل » ، ترجمة ج • كاتز J. Katz ، ٢٨ • ارجع الى هـ . هـ . يواقيم H. H. Joachim فى كتابه « رسالة اسبينوزا فى اصلاح العقل » ، تعليق ، ٣٩ ، عن الطابع الفردى المطلق للاله

أو للطبيعة · وكلمة « وأحدية » حين تستعمل بالنسبة لاسبينوزا فانها تعنى كونا واحدا له جوهر واحد ، وان تكن صفاته متعددة · و « شمول الألوهية » Pantheism معناها أن الطبيعة ، أو الجوهر الفريد اللاشخصى ، ينظر اليها على أنها الهية ، وأن الأشياء فى العالم ينظر اليها على أنها أحوال أو تعبيرات متعينة للاله فى صورة متناهية · فثمة هوية كامنة للجوهر ولوجوب الفعل من جانب الله · ولابد من أن تتمشى هذه المصطلحات مع السياق المنهجى موضع البحث ، ولا يمكن أن يعطى لها تعريف ذو معنى واحد لتغطية كل حالة تاريخية · راجع ، هـ · روبرز H. Robbers « ما شمول الألوهية ؟ » : "What is pantheism ? Bijdragen der Nederlandse Jezuieten, 12 (1951) 314 — 44

وراجع كذلك س · أ · بلامبتر C. E. Plumptre فى كتابه غير النقدى الى حد ما : « صورة اجمالية لتاريخ شمول الألوهية » : General Sketch of the History of Pantheism

(٢١) « الأخلاق » ، تعريفات ، القضية ٢ (وايلد ، ٩٥ ، ١٠٤) · و « الكمال » يعنى القوة المسببة لذاتها للجوهر اللامتناهى · ومن الأهم لاسبينوزا أكثر من ديكارت أن يتمسك بأن الله قابل للمعرفة الى أقصى حد maxime cognoscibilis (انظر ملاحظة ٨ المذكورة آنفا) · ومادمنا نستطيع أن نعرف بعض الصفات الالهية ، فاننا نستطيع الحصول على تعريف سليم مناسب لماهية الاله ، وبالتالى نستطيع أن نثبت وجوده قبليا a priori ، على عكس توما الاكوينى (رسالة موجزة عن الله والانسان ورفاهيته ، I ، ٧] ترجمة أ · وولف A. Wolf التى أعيد طبعها فى « مختارات اسبينوزا » ، التى جمعها ج · وايلد G. Wild ، ٧٩ ــ ٨٠ [ ) · وقد عقد المقارنة بين أدلة ديكارت وأدلة اسبينوزا · ب · لاشبيز ــ ريه P. Lachièze-Rey فى كتابه : « الأصول الديكارتية لإله اسبينوزا » ، ١٦٢ ــ ٢٥١ ·

(٢٢) الأخلاق ، ، ٣٠ ، ٤٥ ــ ٤٧ (وايلد ، ١٢٦ ــ ١٢٧ ، ١٥٥ ــ ١٥٦ ، ١٩٢ ــ ٩٤) · ومن اقتناع اسبينوزا بأنه عندما يتمثل العقل الانسانى

فكرة الله ، يكون الله هو نفسه الذى يمتلكها ، انظر م • دوفرن M. Dufrenne « معرفة الله فى الفلسفة الاسبينوزية » ، فى المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج ، ١٣٩ (١٩٤٩) ، ٤٧٤ ـ ٨٥ • وقد لاحظ كل من ج • هـ • باركنسون G. H. Parkinson فى كتابه « نظرية اسبينوزا فى المعرفة » ، ٤٣ ـ ٥٦ ، و ب • سيويك P. Siwek فى كتابه : « فى قلب الاسبينوزية » ، ١١٢ ـ ٤١ ، أن تعريف اسبينوزا لا يبرر نفسه من الناحية الوجودية •

(٢٣) فى دراسة اسبينوزا للأجسام « سينظر فقط الى الأشياء التى يمكن أن تقودنا من أيدينا الى معرفة بالعقل الانسانى وبسعادته الأسمى » • « الأخلاق » ، I ، توطئة (وايلد ، ١٤٣) • ومن ثم فهو يعرف الأجسام ويحللها فلسفيا بوصفها تعبيرات للجهة عن صفة الامتداد التى يتصف بها الله ، وبوصفها متضايقات موضوعية للمقول •

(٢٤) « الأخلاق » ، I ، ١٥ ، حاشية (وايلد ، ١٠٨ ـ ١٣) • دافع اسبينوزا عن نفسه ضد تهمة المادية الملحدة بانكاره أن يكون الامتداد المقول فى الاله هو نفسه الامتداد الذى تتصف به الأبعاد الجسمية • بيد أن هذا ورطه فى ثنائية ابستمولوجية (معرفية) بين الطريقة الألوهية « المتخيلة » أو الواقعية فى النظر الى الأجسام وبين الطريقة « العقلية » أو شمولية ـ الألوهية الاسبينوزية ـ وهى ثنائية تظل بلا تفسير فى مذهبه ، رغم ما يتضمنه من نظرية مفصلة عن التخيل والخطأ •

(٢٥) « الأفكار الميتافيزيقية » II ، ١٠ ، فى ترجمة هـ • هـ • بريتان H. H. Britan « لمبادىء فلسفة ديكارت » ، ١٦٢ ، رسالة رقم ٣٨ (وولف ، ٢٩٥) ، « الأخلاق » ، I ، التعريفات (وايلد ، ٩٥) •

(٢٦) « الرسالة رقم ٤٧ أ » (وولف ، ٣٣٢) • يشرح ج • شرتس G. Scherz فى كتابه : Vom Wege Niels Stensens ، ١٠٧ ـ

١٠٩ ، السياق العلمي لاعتراض ستنسن على المنهج الهندسي في استنتاج نظرية الطبيعة • انظر أيضا التبادل الذي تم بين اسبينوزا و أ • ف • فون تشيرنهاوس E. W. von Tschirnhaus عما اذا كانت الحاجة الى تفريغ كل معنى تجريبي من الامتداد بوصفه صفة الهية يحبط استنباط عالم الأجسام الفعلي أم لا : رسائل رقم ٦٠ ، ٦٣ (وولف ، ٣٦١ ـ ٦٥) •

(٢٧) انظر الكتابين الرابع والخامس من « الأخلاق » (وايلد ، ٢٨٢ ـ ٤٠٠) وكتاب أ • داربون A. Darbon : « دراسات اسبينوزية » ، ١٣٥ ـ ٦٢ •

(٢٨) قصيدة « Prooemion » هي القصيدة الافتتاحية لجيته في مجموعته الألوهية الشاملة pantheistic series « الله والعالم » (١٨١٦) والأبيات الواردة هنا تضمنتها كلمة آلبرت شيتسر المئوية (١٩٣٢) التي أعيد طبعها في كتابه « جيته ، أربع دراسات » ترجمة س • ر • جوى C. R. Joy (وهذه ترجمته الانجليزية للقصيدة) ، ٤٩ ، انظر : ٦٦ ـ ١٠٧ •

(٢٩) الجوهر « شيء ملء نشيط » • تفنيد اسبينوزا ، في « مختارات ليبنتس » ، ترجمة ب • وينر P. Wiener ، ٤٨٧ • « في رأيي أن طبيعة الجوهر تتألف في ذلك الميل المنظم الذي تنشأ به الظاهرة على نحو مرتب » • مزيد من المناقشة حول Vis Viva (وينر ، ١٨١) ويربط ج • ف مورا J. F. Mora في مقالته : « سواريز والفلسفة الحديثة » التي نشرت في مجلة « تاريخ الأفكار » ، ١٤ (١٩٥٣) ، ٥٢٨ ـ ٤٧ ـ يربط بين هذه النظرية في الجوهر ونظرية سواريز في الماهية الفعلية essentia actualis .

(٣٠) عن مبادئ ليبنتس الأولى والماهية الفردية الجوهرية راجع ج • كولينز في كتابه « تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة » ، ٢٦٢ ـ ٧١ •

(٣١) « خواطر حول بلارمين » Reflection on Bellarmine في « نصوص غير منشورة » جمعها ج · جروا G. Grua ، ٣٠١ · وتعليقات ليبنتس على كتاب بلارمين : « عن الفضل الالهي والاختيار الحر » تدل على سعة اطلاعه النقدي على اللاهوتيين الكاثوليك ·

(٣٢) راجع الخلفية في مقطوعتين : « عن الحرية » في كتاب ليبنتس : « أوراق ورسائل فلسفية » ترجمة ل · أ · لومكر L. E. Loemker ، I ، ٤٠٤ — ١٠ ، و « عن الحرية » (جروا ، ٢٨٧ — ٩١) ، وكذلك الشرح الخلافي في « رسائل الى صمويل كلارك » ، ٧ ، (وينر ٢٣٨ — ٣٩ ، ٢٦٤) ·

(٣٣) « مبادىء الطبيعة والفضل الالهي » ، ١٠ (وينر ، ٥٢٨) · فالله بوصفه المهندس الأسمى للكون ، يختار تلقائيا اكمل كون وأكثره اقتصادا من الوجهة الرياضية · « وهو في الوقت نفسه أبسط الأكوان افتراضا ، وأغناها من حيث الظواهر » · مقال عن الميتافيزيقا ، VI (وينر ، ٢٩٧) · وهكذا وضع لمبرانش مشكلة ما اذا كان الاله الرياضي يمكن أن يختار كونا أقل كمالا وبالتالى أقل مدعاة للاعجاب من الناحية الرياضية · والفصل السادس من كتاب أ · رولان E. Rolland « الحتمية المونادية ومشكلة الاله في فلسفة ليبنتس » يناقش الطرق التي حاول بها كل من ليبنتس وملبرانش التوفيق بين الحتمية الرياضية ، والحرية الالهية ·

(٣٤) « عن الأصل الأخير للأشياء » (وينر ، ٣٤٨) · يعرض أ · أ · جونسون O. A. Johnson في مقاله : « الحرية الانسانية في أفضل العوالم الممكنة » (المجلة الفلسفية الفصلية) ، ٤ (١٩٥٤) ، ١٤٧ — ٥٥ — يعرض عرضا نقديا جهود ليبنتس لانقاذ الحرية الالهية ، والحرية الانسانية ·

(٣٥) انظر ج· جروا G. Grua : « القضاء العالمي والعدل الالهي عند ليبنتس » ، ٥٥ — ٧٢ ، ٥٣٠ — ٣٤ فيما يتعلق بالنصوص والنقد المنتسب

الى واحدية المعنى فى الميتافيزيقا العقلانية • وفى كتابه : « مقالات جديدة خاصة بالفهم الانسانى » II, xiii ، ١٨٨ ، IV, viii ، ٩ ترجمة أ•ج•لانجلى A. Langley ، ١٥٣-٥٤ ، ٤٩٤-٩٦ ، يؤسس ليبنتس اللاهوت الطبيعى على قوانين الوجود والجوهر المشترك بين الاله والأشياء الأخرى بطريقة نوعية •

(٣٦) «العدالة الالهية»، مقدمة، ترجمة أ•م•هاجارد E. M. Huggard ٦٢ • وعن التاريخ الفلسفى لمشكلة الشر ، راجع فردريش بيليزيخ Friedrich Billicsich فى كتابه : Das Problem des Ubels in der Philosophie des Abendlandes ويحتوى المجلد الثانى على الفترة من اكهارت الى هيجل ، والمجلد الثالث سيؤدى الى المناقشة المعاصرة حول الشر والعدالة الالهية •

(٣٧) « عن البحث عن الحقيقة » ، II, VII ، ٣ ، تحرير ج• لويس G. Lewis ، II ، ٢٠١ • ويقول ملبرانش عن الاسكلائى النموذجى والأفلاطونى المنتمى الى كمبردج : « لئن كان قلبه مسيحيا ، فانه فى أعماق عقله وثنى» . نفس المرجع (لويس ، II ، ١٩٨) • وعن موقف ملبرانش المتطرف من الايمان والعقل ، وتأرجحه المترتب على ذلك بين النزعة الايمانية والنزعة العقلانية ، انظر أ• ديكورتريه A. Decourtray « الايمان والعقل عند ملبرانش » ، فى مجلة متفرقات من العلم الدينى ، ١٠ (١٩٥٣) ، ٦٧-٨٦ • وعن جهوده لتجنب التهمة بأن تعريفه للطبيعة والامتداد يؤديان الى الاسبينوزية ، انظر « مراسلة ملبرانش مع ج• ج• دورتو دى ميران J. J. Dortous de Mairan الذى جمعها مع مقدمة حافلة بالمعلومات القيمة ج . مورو J. Moreau • وكان ميران فى دهشة بالغة من أوجه الشبه بين المذهبين •

(٣٨) « لأن الاله ملزم بأن يفعل على نحو بسيط متجانس ، كان عليه أن يجعل القوانين العامة وابسط القوانين ممكنة •• وفعالية هذه القرارات (الأبدية ، الالهية) لا تخرج الى حيز الفعل الا بظروف تلك العلل التى

يقال عنها انها « طبيعية » ، والتي اعتقد أنها ينبغي أن تسمى «افتراضية» "occasional" » محاورات حول الميتافيزيقا والدين ، ii, VIII, vii, VII ترجمة م· جنسبرج M. Ginsberg، ١٩١ ، ٢٠٤· ويدلل الأسقف فينيلون خصم ملبرانش ، على أن المعادلة بين الكمال الالهي والبساطة الرياضية تؤدى الى فعل ضرورة للخلق ، على الرغم من اشتراط ملبرانش لتدخل حر من جانب الارادة الالهية ، راجع هـ· ليكلير H. Leclère « فينيلون ، ناقد ملبرانش » المجلة التوماوية ، ٥٣ (١٩٥٣) ، ٣٤٧ ـ ٦٦ ·

(٣٩) « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » II ، V (جنسبرج ٩٠) وفي نفس المرجع ، i, II (جنسبرج ٨٧) ، تستخدم الحجة الأغسطينية التي تستخلص من الحاجة الى الحقائق الأبدية أن يكون لها أساس ثابت وضروري في العقل الالهي · ويؤكد هـ· جوييه H. Gouhier في كتابه : « فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية » ، ٣١٢ـ٥٢ ـ على الحاجة الى ربط نظرية بصيرة الاله بسياق ديني تأملي، كما هي الحال عند اغسطين وآنسلم· ومن أجل تجديد حديث لفكرة ملبرانش عن اللامتناهي بوصفها ادراكا مبدئيا للكائن اللامتناهي ، انظر لوى لافل Louis Lavelle في كتابه : « الحضور الكلي » La Présence Totale ·

(٤٠) « عن البحث عن الحقيقة » ii, III ، ٥ـ٧ (لويس ، I ، ٢٤٦ـ ٥٩) ، « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » ، I (في ارتباطها بالرؤية في الاله) VI - III (في ارتباطها بالاحساس والمعرفة العلمية) (جنسبرج، ٨٦ ـ ١٧٦) · راجع م· جيرو M. Guéroult «ملبرانش» المجلد الأول : « الرؤية في الله » ، ور· و· تشرش R. W. Church : « دراسة في فلسفة ملبرانش » ، ١١٦ـ٤٢ ، عن رؤية الأشياء الأخرى في الله ، ويثبت أ· بريمون A. Bremond في كتابه : « المركزية الالهية عند ملبرانش » Le théocentrisme de Malebranche » محفوظات الفلسفة » ، ٦ ، (١٩٢٨) ، ٢٨١ـ٣٠٣ ، أن هذه المركزية تعاني عند ملبرانش من العناصر الافتراضية والرياضية·

(٤١) فى « المحاورات حول الميتافيزيقا والدين » vii, III (جنسبرج ؛ ١٠٢-١٠٣) عرض موجز . ويشكو أحد نقاد ملبرانش المبكرين هو الأب سيمون فوشيه Abbé Simon Foucher في كتابه : «نقد البحث عن الحقيقة» ٣٤ ، ١١٦-٢٣ ، من أن ملبرانش يتحدث بوصفه لاهوتيا لا بوصفه فيلسوفا، وأن نظرية الرؤية فى الله اما أن تكون معطى من معطيات الايمان أو نتيجة بعيدة للاستدلال العلمى ، ولكنها ليست على أى حال مبدأ أول فى الفلسفة. وهكذا استبق فوشيه اعتراض لوك القائل بأن ملبرانش لم يثبت التجانس بين ادراكاتنا الحسية وبين الأفكار الالهية ، مع أن المشكلة الابستمولوجية تتركز برمتها فى السؤال عن كيفية وصول جهات الادراك الحسى الى روحنا ، هناك حيث توجد فحسب المعرفة الانسانية . ويصف ر. بوبكين R. Popkin فى مقاله : « الأب فوشيه ومشكلة الصفات الأولية » (فى مجلة جمعية دراسة القرن السابع عشر) عدد ٣٣ (١٩٥٧ ، ٦٣٣ - ٤٧) معالجة فوشيه النفسية لمشكلة اليقين ، تلك المعالجة القائمة على نزعة شكية مخففة من النوع الأكاديمى أو الاحتمالى .

ملاحظات على الفصل الرابع

المذهب التجريبي وتحييد الاله

(١) كانت مراجع القارة الأوروبية فيالفلسفة الطبيعية هيالتيتسيطر على التعليم في الجامعات الانجليزية ، وقد وصف مضمون هذه المراجع ل٠ ثورندايك L. Thorndike في كتابه : «تاريخ السحر والعلم التجريبي» المجلد السابع : القرن السابععشر ، ٣٧٢ـ٤٢٥٠ ويعطينا و٠ت٠كوستيللو W. T. Costello وصفا لمقررات كمبردج في كتابه : « المقرر المدرسي في كمبردج في أوائل القرن السابع عشر » ، وفيه يوضح العلاقة بين الفلسفة الطبيعية ونظرية الله (٧٩ ـ ١٠٢) ٠ أما آراء اكسفورد عن الاحساس والذهنوالجوهر،كما يراها لوك ـ فقد حللها و٠هـ٠كيني W. H. Kenney في رسالته غير المنشورة للدكتوراه تحت عنوان « جون لوك وتدريب اكسفورد في المنطق والميتافيزيقا » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٩) ٠

(٢) «عن اتقان وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية» ، II ٠والاشارات جميعا الى«مؤلفات فرنسيس بيكون الفلسفية» تحتاشراف ج٠م٠روبرتسون J. M. Robertson انظر ص ٨٩ ـ ١٠١ عن تقسيم العلوم ٠ وأعيدت كتابة أحرف الهجاء الحديثة في هذه الطبعة ٠ ويعطي ف٠ هـ٠ اندرسون F. H. Anderson في كتابه : « فلسفة فرنسيس بيكون » ، ١٤٨ـ٥٩ ، ملخصا جيدا لنظرية بيكون في العلوم المتعلقة بالله والطبيعة ٠

(٣) عن اتقان وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية ، II (روبرتسون ، ٩٣ ـ ٩٤) ٠

(٤) الترجمة الانجليزية لكتاب : De Augmentis Scientiarum IV, III (روبرتسون ، ٤٥٩) ٠

(٥) « القسم ، أو الصور الكلية ، تصل ، على نحو ما ، الى الله : والانتقـال من الميتافيزيقا الى اللاهوت الطبيعي سريع وقصير » الترجمة الانجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٢٩ الحروف بين الشولتين مضافة) ٠

(٦) الترجمـة الانجـليزية لكتـاب De Augmentis Scientiarum (روبرتسون ، ٤٥٦ ــ ٥٧) ٠

(٧) الترجمـة الانجليزية لـكتاب De Principiis atque Originibus (روبرتسـون ، ٦٤٧ ــ ٤٨ ، ٦٦٤) ، والترجمـة الانجليزية لكتـاب De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٤٠) ترجمة معدلة ٠

(٨) المقالات xvi ، « عن الالحاد » (روبرتسون ، ٧٥٤) ٠

(٩) عن نظرية هوبس عن الآله ، راجع ، مبادىء القانون XI ، ٢ــ٤ ، تحرير ف٠ تونيز F. Tönnies ، ٤١ــ٤٢ ، اللوياثان Leviathan I, xi-xii تحرير م٠ اوكشوت M. Oakeshott ، ٦٨ــ٧٢ ، اجابة على كتاب نشره الدكتور برامهول Dr. Bramhall في «المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبس» تحرير و٠ مولزورث IV, W. Molesworth ، ٣٠٦ ، ٣٤٩ ، ٣٨٤ ٠ انظر أيضـا تبـادل الآراء بين ديكارت وهوبس : ردود على الاعتراضـات III (ترجمة هلدين ــ روس لمؤلفات ديكارت الفلسفية ، II ، ٦٦ ــ ٧٤) ٠ ويصف رتشارد بيترز Richard Peters في كتابه : «هوبس» ، ٢٤٠ــ٦٥ يصف موقف هوبس من الله والدين ٠

(١٠) مستهل اليوميات الخاصة بيوم ٨ فبراير سنة ١٦٧٧ ، في «مسودة مبكرة لمقال لوك » ٠ تحرير ر . أ . هارون R. T. Aaron وج٠ جيب J. Gibb ، ٨٤ــ٨٩ ، انظر أيضا مسودة مبكرة ، ٣٨ (هارون ــ جيب ، ٥٩ــ٦٠) ، عن احتمال وجود الاله ٠ وهذه المسودة أ ، وكذلك المسودة ب (ملاحظة رقم ١٥) كتبتا في ١٦٧١ ، على حين لم تنشر المقالة النهائية الا في سنة ١٦٩٠ ٠

(١١) « كل ما قاله [ملبرانش] لا يخرج عن هـذا ، وهو أننى أملك الأفكار التى يطيب للاله أن أملكها ، ولكن بطرق لا أعرفها ··· و «حضور» هذه الأفكار أو اتحادها (بالعقل الانسانى) لا يكفى لكى يجعلها مرئية ، بل ينبغى للاله أن«يظهرها» ويعرضها ، وماذا يفعل الاله أكثر من أن يجعلها حاضرة للعقل حين يظهرها ؟ (فحص لرأى ب· ملبرانش عن رؤية الأشياء جميعا فى الله) ، ٢٥ ، ٣٠ ، فى مؤلفات لوك الفلسفية · تحرير ج· أ· سانت جون J. A. St. John ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ ـ ٣٤ ، الحروف بين الأقواس مضافة · وعن اعتراض مماثل ضد الاصـابة المعرفية بشعور مطلق عنـد المثاليين الهيجليين ، انظر ب· ب· باون B. P. Bowne « نظرية الفـكر والمعرفة » ، ٥٤ ·

(١٢) « فحص لرأى ب·ملبرانش » ، ٢٣ (سانت جون ، II ، ٤٢٧ ، انظر أيضا : ٤٤٥ ، ٤٦٤ ، ضد شمول الألوهية) ·

(١٣) «مقال عن الفهم الانسانى» ، I ,iii ، ٨ـ١٨ ، تحرير أ.هـ.فريزر A. C. Fraser ، ٩٥ـ١٠٧ ·

(١٤) نفس المرجع ، XV, II ، ٢ـ٤ ، xxiii, xvii ، ٣٣ ـ ٣٦(فريزر ، I ، ٢٥٨ـ٦١ ، ٢٧٦ـ٩٣ ، ٤١٨ـ٢١) ، والخلفية موجودة فى مسودة مبكرة لمقال لوك ، ٤٥ ، (هارون ـ جيب ٧١ـ٧٣) ·

(١٥) مقال عن الفهم ، والمعرفة ، والرأى ، والموافقة ، ٩٤ ، تحرير ب· راند B. Rand ٢٠٧ـ٢٠٨ · وهذه هى المسودة ب (١٦٧١ أيضا) للمقال النهائى ·

(١٦) يوميات ، ٢٩ يوليو ، ١٦٧٦ فى « مسودة مبكرة لمقال لوك » (هارون ـ جيب ، ٨١ـ٨٢) عن قراءة لوك لـ «خواطر» بسكال خلال سنة ١٦٧٠ ، راجع جبرييل بونو Gabriel Bonno « العلاقات العقليـة بين لوك وفرنسـا » ، ٥٩ ـ ٦٢ · وهذان البيتان من قصـيدة الكسـندر بوب Alexander Pope « مقال عن الانسـان » ، IV ، ٢١٥ ـ ١٦ ، تحرير ماينارد ماك Maynard Mack ١٥٨ · انظـر مقـدمة ماك ، xlvi-xxiii عن علاقة بوب بالعدل الالهى ، والأخلاق ، والنزعة الشكية ·

(١٧) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV ، تحرير ف. فون ليدن W. von Leyden ١٥٠ ـ ٥٥ ، كتبت المخطوطات من ١٦٦٠ ـ ١٦٦٤ . انظر أيضا : « مقال عن الفهم الانسانى » IV ، x (فريزر ، II ، ٣٠٦ ـ ٣٢٤) . وكتمهيد لموقفه النهائى فى المقال ، ترجم لوك الدليل المتضمن فى كتاب بيير نيقول Pierre Nicole «مقال عن الأخلاق» (مجلد ١ـ٢ ، ١٦٧١) ونقل الحجج المؤيدة والمعارضة فى كتاب رالف كدورث Ralph Cudworth « النسق العقلى الحقيقى للكون » (١٦٧٨) . (ورجع هيوم أيضا الى كدورث ولكنه تأثر خاصة بالحجج الالحادية ، انظر الملحوظة رقم ٣٠ فيما يلى) . وعن الخلفية التاريخية انظر ف. فون ليدن « لوك ونيكول : أدلتهما على وجود الله وموقفهما من ديكارت » مجلة صوفيا ، ١٦ (١٩٤٨) ، ٤١ ـ ٥٥ . وتدعم برهان لوك تدعيما لا حد له بالنسبة للقارىء فى القرن الثامن عشر بعد ظهور توكيد اسحق نيوتن الشهير لمذهب التأليه فى حاشية عامة ألحقت بالطبعة الثانية (١٧١٣) لكتابه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعة » .

(١٨) « مقال عن الفهم الانسانى » IV ، x ، ١٠٢ (فريزر ، II ، ٣١٥) . لم يؤخذ الافتراض الخاص بالله مثناه مأخذ الجد حتى دافع عنه هيوم .

(١٩) نفس المرجع ، IV ، iii ، ٦ (فريزر ، I ، ١٩٢ـ٩٨) ، أنظر أيضا الأقسام المتعلقة بهذا الموضوع من : النزاع مع اسقف ورسستر (ستيلينجفليت) ، فى « مؤلفات لوك الفلسفية » (سانت جون ، II ، ٣٥٧ ـ ٧٧ ، ٣٨٦ ـ ٤١١) . وارتباط نظرية المعرفة عند لوك بالخلاف حول نزعة التأليه الانجليزية ـ يفحصه ج. و. يولتون J. W. Yolton فى كتابه: « جون لوك وطريق الأفكار » انظر صفحات ١٤٨ ـ ١٦٦ فى مناقشة المادة المفكرة .

(٢٠) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV (فون ليدن ، ١٥٧) ، راجع : « البحث الثانى فى الحكومة المدنية» VI ، ١٣٥ ، فى « بحثان عن الحكومة » تحرير ت. أ. كوك T. I. Cook ، ١٩٠ ، وراجع ج. و. ليتز

J. W. Lenz : « مقالات لوك عن قانون الطبيعة » ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجي (الظاهرى) ١٧ (١٩٥٦ ـ ٥٧) ، ١٠٥ ـ ١١٣ .

(٢١) « بحث فى مبادىء المعرفة الانسانية » ، I ، ١٥٦ ، فى « مؤلفات جورج باركلى » تحرير أ. أ. لوس A. A. Luce و ت. أ. جيسوب T. E. Jessop II ، ١١٣ . والاشارات جميعا لهذه الطبعة «للمؤلفات»

(٢٢) نفس المرجع ، I ، ٩١ (المؤلفات ، II ، ٨١) ، ثلاثمحاورات بين هيلاس وفيلونوس ، III (المؤلفت ، ـ ، ٢٣٥) .

(٢٣) «بحث في مبادىء المعرفة الانسانية» ، I ، ١٤٢ (المؤلفات، II ١٠٦) « عن الخلود » انظر نفس المرجع ، I ، ١٤١ (المؤلفات ، II ١٠٥ ـ ١٠٦) .

(٢٤) راجع الدراسة النقدية المتشددة ، وان تكن تتميز بالدقة التىقام بها أ. هيدنيوس I. Hedenius : « النزعة الحسية واللاهوت فى فلسفة باركلى » ، وم. جيرو M. Guéroult : «باركلى : أربع دراسات عنالادراك الحسى وعن الله » . ويعتقد جيرو أن اللغة الالهية للطبيعة فى باركلى تنشأ عن تطوره المطرد من لوك نحو ملبرانش . بيد أن رأيه الألوهى موجود منذ البداية ، ولا يتطلب تخليا عن نظريتــه فى الادراك الحسى والعلية تأييــدا لملبرانش .

(٢٥) ل. بول L. Paul : « الفلاسفة الانجليز » ، ١٢٦ . وعنمعالجة باركلى التاليهية لمشكلات الوجود المتقطع ، والواقع ضد الوهم ، ارجع الى « بحث عن مبادىء المعرفة الانسانية » I ، ٦ ، ٢٨ـ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ١٤٦ ـ ١٤٧ (المؤلفات ، II ، ٤٣ ، ٥٣ـ٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ ؛ ١٠٧ـ١٠٨) فالأشياء اما أن تدرك فعلا ، أو على الأقل تكون قابلة للادراك من جانبنا ، وهى تدرك بالضرورة بواسطة الله . ولم يوضح باركلى توضيحا تاما معنى الادراك الحسى و «الرؤية» عند تطبيقها على عقل الاله غير المتلقى .

(٢٦) « تعليقات فلسفية » ٧٩٤ (المؤلفات ، ٩٥) . وعن الاختلاف

بين الله بوصفه مسببا للأفكار وبوصفه متحدثا الينا من خلالها، انظر د٠ جراى D. Grey «باركلى فى كلامه عن الذوات الأخرى» المجلة الفلسفية الفصلية، ٤ (١٩٥٤) ، ٢٨-٤٤ ٠ وتلخص نظرية القوانين العلمية فى « بحث عن مبادىء المعرفة الانسانية » ، I ، ١٠١-١٠٩ (المؤلفات ، II ، ٨٥-٨٩)، وازداد توسعا فيها فى بحث «عن الحركة» (الترجمة الانجليزية) De Motu (الحركة) ، المؤلفات ، IV ، ٣١٠ - ٥٢) ٠ وفى « التعليقـات الفلسفية » عديد من الاستشهادات المباشرة باسبينوزا الذى كان باركلى يعرفه خيرا مما يعرفه التجريبيون البريطانيون الآخرون ، والذى كان حريصـا على تجنب حتميته الشاملة الألوهية ونزعتـه اللاشخصية باتخاذه موقفا استقرائيا لا حدسيا من الله ٠ والقصيدة الواردة فى الفقرة الثالثة هى « الصقيع فى منتصف الليل » فى « قصائد صمويل تايلور كولرديدج » ، التى جمعهـا أ٠ هـ٠ كولريدج E. H. Coleridge ، ٢٤٢ ٠ وعن الشـهادة الانجليزية الشعرية للاله ، انظـر هـ٠ ن٠ فيرتشايلد H. N. Fairchild « اتجاهات دينية فى الشعر الانجليزى ، من ١٧٠٠ الى ١٨٨٠ ٠

(٢٧) التابع الرئيسى لباركلى فى الوقت الحاضر أ٠أ٠ لوس A. A. Luce ، يلاحظ « أن الطابع الالهى المعطى للأشياء الحسية هو معيار مطلق ، لأغراض عملية » ٠ « لامادية باركلى » ، III ٠ غير أن هـذا المعيـار فى النظرية التأملية الصارمة يكون غير متكافىء ٠ ذلك لأنه يكمن وراء «المبدأ الجديد» ونتيجته الرئيسية فى آن واحد ٠

(٢٨) « تعليقات فلسفية » ، ٨٠٠-٥ (المؤلفات ، I ، ٦٣) ٠ ويوافق باركلى - فى اثبـاته لطبيعة الاله الشخصـية - على أن « كل فـكرة لدى عن الله ، أحصل عليها بتأمل روحى ، باعلاء قواها ، وازالة نقائصها ٠ فأنا أملك اذن فى نفسى نوعا من الصورة الموجبة المفكرة عن الاله ، وان لم تكن فكرة غير نشطة . «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» ، III (المؤلفات ، II ، ٢٣١ - ٢٣٢) ٠ ويشير باركلى الى المماثلة ، غير أن اعلاءه للصـفات الروحية (مثل تكبير لوك لأفكار الكم) يعد مسألة درجة ٠ والخطر فى حالة لوك هو مطابقته للاتناهى الالهى بكم مضخم ، على حين أن عثرة باركلى هى

تصويره للاله على أنه ذات انسانية مضخمة • ومع أن كلا من هذين المفكرين لن يقبل هذه النتيجة حرفيا ، فان افتراض اله متناه لا يبدو محالا فى نظر وريثهما الفلسفى ، ديفيد هيوم • ويمكن أن تجد تقويما توماويا للاهوت باركلى الطبيعى فى كتاب أ• أ• سيلم E. A. Sillem : « جورج باركلى ، وأدلة وجود الله » ١٨٤ ـ ٢٢٤ •

(٢٩) « الطاعة السلبية » ، ٦ ، ٧ (المؤلفات ، IV ٢٠ ، ٢١) •

(٣٠) أ• ك• موسنر A. C. Mossner ، « مفكرة هيوم المبكرة » ، ١٧٢٩ ـ ١٧٤٠ • النص الكامل ، مجلة تاريخ الأفكار ، ٩ (١٩٤٨) ، ٤٩٣ ـ ٥١٨ ، انظر أيضا قسم ٢ ، المواد ، ١٤ ، ١٦ ، ٣١ ، ٣٥ ؛ ٣٧ • وكذلك انظر لنفس المؤلف : « حياة ديفيد هيوم » ، ٧٨ ـ ٨٠ ، عن مطالعات هيوم المبكرة فى النزعة المؤلهة والالحاد (انظر ملاحظة ١٧ السابقة، عن كدورث)• وكذلك أثر كتاب فينيلون تأثيرا قويا على باركلى فيما يختص برأيه عن الاله بوصفه حضورا شخصيا يدرك مباشرة ، كما أشار الى ذلك ج• وايلد G. Wild فى كتابه : « جورج باركلى » ٢١٧ ـ ٢١٨ •

(٣١) « بحث فى الفهم الانسانى » ، II ، تحرير ل • أ • سلبى بيج L. A. Selby-Bigge .

(٣٢) نفس المرجع I, XII (سلبى ـ بيج ، ١٥٣) •

(٣٣) رسالة عن الطبيعة البشرية ، iv, I ، ٥ ، و « التذييل » ، تحرير ل• أ• سلبى ـ بيج ، ٢٤٨ ـ ٤٩ ، ٦٣٣ ، ملاحظة ١ •

(٣٤) عن هذه المذاهب ، انظر نفس المرجع I, iii, 1 ـ ٨ (سلبى ـ بيج ، ٦٩ ـ ١٠٦) ، « بحث فى الفهم الانسانى » VII — IV (سلبى ـ بيج ، ٢٥ ـ ٧٩) • وتطبيق أدلة وجود الله يتم فى « محاورات عن الدين الطبيعى » ، تحرير ن• ك• سميث N. K. Smith ، ١٨٩ ـ ١٩٠ • وكان الهدف المباشر لهجوم هيوم هو مجموعة الأدلة التى عرضت فى المحاضرات البويلية التى ألقاها صمويل كلارك ، والتفسير الألوهى لمذهب نيوتن الذى قام به كولين ماكلورين Colin Maclaurin (انظر ، فيما بعد الفصل

الخامس ، ملاحظات ٢٧ ، ٣١) • ويتناول الخلفية التاريخية « لمحاورات » هيوم أ• لروا A. Leroy في كتابه : « النقد والدين عند ديفيد هيوم » ١١٣-١١٥ ، ٢٤٨-٢٦٥ ، ومقال ر• هرلبوت R. Hurlbutt : « ديفيد هيوم ومذهب التأليه العلمي » ، في مجلة تاريخ الأفكار ، ١٧ (١٩٥٦) ، ٤٨٦ - ٤٩٧ •

(٣٥) « محاورات عن الدين الطبيعي » ، IX ، (سميث ، ١٨٩) •

(٣٦) «ملخص لرسالة عن الطبيعة البشرية» ، تحرير ج• م• كينز J. M. Keynes وب• سرافا P. Sraffa ، ٢٤ •

(٣٧) « محاورات عن الدين الطبيعي » ، XII (سميث ، ٢١٤-٢٢٨)•

(٣٨) نفس المرجع • (سميث ، ٢٢٧) •

(٣٩) رسالة الى وليم ميور William Mure ، ٣٠ يونيو سنة ١٧٤٣، في « رسائل جديدة لديفيد هيوم » جمعها ر• كليبانسكى R. Klibansky وا• ك• موسنر ، ١٣ •

(٤٠) « مقالات عن القوى الذهنية للانسان » ، vii, v في « مؤلفات توماس ريد » ، تحرير دوجالد ستيوورات Dugald Stewart ، II ، ٣٥٨ • وفي تقدير ريد أن الاستثناء الوحيد لتأثير ديكارت الجارف هو كلود بوفييه Claude Buffier (١٦٦١ - ١٧٣٧) الذى كان له شرف أن يكون أول من أعطي للعالم - بعد أرسطو - على حسب علمي ، بحثا مضبوطا عن المبادىء الأولى » نفس المرجع • (المؤلفات ، II ، ٣٥٨ - ٣٥٩) • وفي « بحثه عن الحقائق الأولى ومصدر أحكامنا » ، وصل بوفييه الى نوع من ايمانية الحس المشترك ، ضامنا لكل استدلالاتنا في حدود المبادىء التى نعتنقها من خلال الحس المشترك أو استعداد طبيعتنا الخاصة • وقد رفض البراهين الديكارتية على وجود الله على أساس أن كل برهان عبارة عن استنباط هندسي مثالي عن الماهيات في عقولنا ، وهذا تركه مع الايمان ، مع حجة محتملة مستمدة من التصميم كطريقين لوجود الاله ، وهو موقف لا يبتعد كثيرا عن موقف المدرسة الاسكتلندية •

(٤١) مقالات عن القوى النشطة للعقل الانسانى ، iii, IV (المؤلفات ،
III ، ١٨٧) ٠

(٤٢) « الخطوط الاجمالية للفلسفة الأخلاقية » I, ii, II ، مقالة ١و٢
و « فلسفة القوى النشطة والأخلاقيــة للانسان » ، III ، ١ ــ ٣ ، فى
« المؤلفات المجموعة لدوجالد ســتيوارت » ، تحــرير سير وليم هاملتون ــ
المؤلفــات المجموعة لدوجالد ســتيوارت ، تحــرير سير وليم هاملتون ــ
'Sir William Hamilton' ، ٤٤ ــ ٦٨ ، و VII ، ٤ ــ ١٦٠ ٠

ملاحظات على الفصل الخامس
عصر التنوير : ساحة قتال حول الاله

(١) « فلسفة عصر التنوير » ، ترجمة ف • كولن F. Koelln و ج • بتجروف J. Pettergrove ، ٣٦ ، يطبق أ • كاسيرر على الفكر الدينى فى هذا العصر ملاحظة جيته القائلة بأن الموضوع الرئيسى للتاريخ هو الصراع بين الاعتقاد والانكار ، وان كان كاسيرر يضيف أن عصر التنوير يجرب مع صــور دنيوية جديدة من الاعتقــاد • ومن الأمثلة الأولى على هــذا الصراع ما يتمــركز حول المحرر الجزويتى ج • ف • برتييه G. F. Berthier الذى يفحص علاقاته المعقدة مع « الموسوعيين » ج • باباس G. Pappas فى « دراســـات عن فولتير وعصر التنوير » مجلد ٣ : يوميــات برتييه عن تريفو والفلاسفة » •

(٢) « المعجم التــاريخى والنقدى » ، توضيح ٣ ، « الطبعة الثالثة » IV ، ٣٠٠٤ ــ ويصف لودفيج فويــرباخ Ludwig Fauerbach فى دراسته « بيير بيل » (مؤلفاته الكاملة VI ، ١٩٥٨ ــ ٥٩) ، يصف بيــل بأنه « زاهد عقلى ، ومعذب روحى لنفســه (حرفيا ضــارب نفســه بالسوط) ••• وفى تناقض مع نفسه » ، لقبوله للايمان الشخصى والعقل النقدى معا • ويستعرض المشكلة برمتها و • هـ • باربر W. H. Barber فى كتابه : « بييربيل : الايمان والعقل » فى كتاب : « العقل الفرنسى » تحــرير و • مور W. Moore و ر• سوثرلاند R. Sutherland و أ • ستاركى E. Starkie ، ١٠٨ ــ ٢٥ ، انظر أيضا ر • هـ • بوبكين « أسلاف ديفيد هيوم من الشكاك » ، « الفلسفة والبحث الفينومينولوجى » ، ١٦ (١٩٥٥ ــ ٥٦) ، ٦١ ــ ٧١ •

(٣) « موضوعات فلسفية » ، Synopsis Metaphysical XII, IX (مؤلفات متنوعة ، IV ، ١٣٨ ــ ٤٤ ، ٥١٦ ــ ١٩) ٠ والاشارات المتناثرة الى وجود الله فى « المعجم » يحللها ج ٠ دلفولفيه J. Delvollé فى كتابه : « الدين النقدى والفلسفة الوضعية عند بييربيل » ، ٢٦٨ ــ ٧١ ٠ اما أكثر نقد وجه الى آراء بيل عن وجود الله ــ من حيث الاستفاضة فى القرن الثامن عشر ، فقد قام به ج ٠ ب ٠ دى كروساز J. P. Crousaz : « فحص للبيرونيه القديمة والحديثة » ، ٤١٤ ــ ٥١ ٠ وقد استمد هيوم كثيرا من معلوماته عن مذهب الشك من هذه المجموعة ، ولم يتأثر تأثرا كبيرا بدفاع كروساز عن القبول الذى يكاد يكون اجماعيا بفكرة الله ، وعن فائدتها السياسية ، وأساسها العلى ٠

(٤) « ملحق للتعليق الفلسفى » ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٥٢٧) ٠ ويضيف بيل أن هذا الميل من العقل ــ فى التطبيق ــ ليس كمالا عظيما بقدر ما هو ضعف ، ما دام يربطنا بحقائق جزئية عن طريق الظاهر فحسب ٠

(٥) « تعليق فلسفى » II ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٩٦) ٠ عن الأنماط المتباينة من الحقائق والمبادىء الأولى ، انظر نفس المرجع i, I (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٧ ــ ٧٠) ، ملحق للتعليق الفلسفى ، XXV (مؤلفات متنوعة ، II ٥٤٦) ، « المنطق » ، X, VI (مؤلفات متنوعة ، IV ، ٢٣٩ ، ٢٥٦) ٠

(٦) « المعجم التاريخى والنقدى » ، توضيح ٢ و ٣ («الطبعة الثالثة» ، IV ، ٢٩٩٢ ، ٣٠٠٥) ٠ وعن مشكلة الشر ، انظر « مختارات من معجم بيل » ، تحرير أ ٠ بيللر E. Beller و م ٠ لى الصغير M. Lees, Jr. مادة « المانويون » ، ١٥٧ ــ ٨٣ ٠ واستنتج بيل استعراضه للحلول العقلية المختلفة ــ أن العقل « لا يمكن أن يكتشف للانسان الا جهله وضعفه ، وضرورة وحى آخر ، هو الكتاب المقدس » ٠ (بيللر و لى ، ١٧٧) وعن مذهب بيل فى الاشارات المتقاطعة ، ارجع الى هـ ٠ روبنسون H. Robinson « بيل الشكاك » ، وبخاصة ٢٠٠ ــ ١٩ ، عن نزعة الشك والشر ، والالحاد ٠ ويعقب هانز ليندار Hans Lindau فى كتابه : « العدل الالهى فى القرن

الثامن عشر » • تطور هذه الفكرة في القرن الثامن عشر من بيل وليبنتس ، الى كانت وجيته •

(٧) « أفكار الدين الطبيعي ، أفكار الفضيلة ، انطباعات العقل ، أو في كلمة واحدة نور الوعي – يمكن أن تبقى في عقل الانسان حتى بعد أن تنطفىء فيه أفكار وجود الله ، والاعتقاد الراسخ في حياة مقبلة » • « مختارات من معجم بيل » مادة Kruzen (بيلر و لى ، ١٥٥) • وعن أخلاقية بيل الدنيوية راجع ، ب • هازارد P. Hazard « العقل الأوروبي » ، ترجمة ج • ماى J. May ، ٢٨٤ – ٨٦ •

(٨) « تعليق فلسفي » ، I (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٨) •

(٩) انظر كتاب : م • فونت M. Wundt « الميتافيزيقا المدرسية الألمانية في عصر التنوير » ، ١٢٢ – ٩٩ •

(١٠) Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere, II, II, 29 وهذه المقالة موضوعة في بداية المجلد الأول من سلسلة فولف اللاتينية : Philosophia Rationalis sive Logica (والطبعة المستخدمة للمجموعة كلها هي : طبعة فيرونا ، موروني ، ١٧٧٩) ، ٧ •

(١١) موضوع « الزواج المقدس » يسود الفصلين الأولين من كتاب :
Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere
في Philosophia Rationalis sive Logica (طبعة فيرونا ، ١ – ١٥)

(١٢) « الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا » ، ii, I ، ٣ ، II ١٦٨ (طبعة فيرونا ، ٦٠ – ٦١) ويقوم انطولوجيا فولف ولاهوته الطبيعي من من وجهة النظر التوماوية أ • جيلسون في كتابه : « الوجود وبعض الفلاسفة » ، ١١٣ – ١٩ ، وبتفصيل أكبر في « الوجود والماهية » ١٦٣ – ٨٣ •

(١٣) Theologia Naturalis methodo scientifica pertractata, Pars prior ... et Pars posterior

المقدمات والتمهيدات تشرح تصور فولف للاهوت الطبيعى ، انظر ٠٠ Discursus المشار اليه آنفا ، III (« الفلسفة العقلية أو المنطق » ، طبعة فيرونا ، ١٥ ، ٢٨) ٠ عن مكان اللاهوت الطبيعى بين أقسام الفلسفة ٠ وقد درس م ٠ كامبو M. Campo تصور فولف للاله فى كتابه : Il Cristiano Wolff e il rationalismo precritico ، ٥٧٣ ـ ٦٦٣ ٠

(١٤) « اللاهوت الطبيعى » ،I, i, II ٢٤ (طبعة فيرونا ، I ، ١٣) ٠

(١٥) بعد أن قدم فولف تعريفه للعلة الكافية (« الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا » ، I ,II, v,i [طبعة فيرونا ، ٢٢ »]) ، يعد فولف بأن هذا المصطلح سيزداد وضوحاً فى مناقشته العامة للكينونة والوجود ، وفى دراساته الكونية والنفسية الخاصة للأفعال العرضية ٠ بيد أنه فى مناقشته الأنطولوجية للوجود على أساس الامكانية والفعلية (نفس المرجع ، I ,ii ، ٣ ، II ١٧٠ ـ ٧،٤ [طبعة فيرونا ، ٧٣ ـ ٧٥]) ، يعتمد على أفكار لافلسفية مشتركة للعلاقة بين الفعل الوجودى والامكان ٠ وما زالت معالجاته الكونية والنفسية للأفعال العرضية تنتظر تأسيسا فلسفيا فى البرهان اللاهوتى على العلة الكافية لتفسير الفعلية الوجودية للكون ٠

(١٦) « اللاهوت الطبيعى » ، I ، ١ ، II ٣٤ (طبعة فيرونا ، I ، ١٦) ٠

(١٧) نفس المرجع ، I ، ١ ، II ٧٢ (طبعة فيرونا ، ٢٨) ٠

(١٨) انظر نفس المرجع ، II ,i ، ١ ، II ٥ ، ٦ ، ١٢ ـ ١٣ (طبعة فيرونا ، II ، ٢ ـ ٣ ، ٥ ـ ٦) ٠

(١٩) « اللاهوت الطبيعى » ، II ,i ، ١ ، II (طبعة فيرونا ، II ، ٨) ٠ ويذهب فولف ـ دون تناقض ـ الى أن الملحد لا يستطيع أن يقبل

أن تكون فكرة الله ممكنة ، ولكنه لابد أن ينظر اليها على أنها متناقضـة (اللاهوت الطبيعي ، ii, II ، ١ ، II ٤١٣ ـ ١٤ (طبعة فيرونا ، II ، ١٨٠) ٠

(٢٠) نفس المرجع ، i, II ، ١ ، II ٢٧ (طبعة فيرونا ، II ٩) ٠

(٢١) نفس المرجع ، iv, I ، ٤ ، II ٣٤٩ (طبعة فيرونا ، II ١٥٣) ٠
ويلاحظ فولف أن الفلاسفة قد أهملوا فكرة الارادة الالهية (اللاهوت الطبيعي) ، I ، ٣ ، ٣٩٥ (طبعة فيرونا ، I ، ١٧٧) ٠

(٢٢) نفس المرجع ، II ٤٣٠ (طبعة فيرونا ، I ، ١٩٦) ٠

(٢٣) اللاهوت الطبيعي ، I ، ٣ ، II ٣٩٠ (طبعة فيرونا ، I ، ١٧٥٢) ٠

(٢٤) التصدير (غير المرقم) « للاهوت الطبيعي » ، II يعرض هذه الدعوى ٠

(٢٥) انظر ج ، جار J. Gurr « مبدأ العلة الكافية فى بعض المذاهب الأسكلائية » ، ١٧٥ ـ ١٩٠٠ ، (رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة سانت لويس ، ١٩٥٥) . وعن الملاحظات الثاقبة التى أبداها ماريشال Maréchal انظر أ ٠ هاين A. Hayen فى مقاله مفسر توماى للكانتية ب ٠ جوزيف ماريشال (١٨٧٨ ـ ١٩٤٥) ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ، ٤٤٩ ـ ٦٩ ٠

(٢٦) راجع ن ٠ ل ٠ تورى N. L. Torrey « فولتير والمؤلهين الانجليز » ووصف حركة التاليه الانجليزية ج ٠ آور J. Orr فى كتابه : « نزعة التاليه الانجليزية : جذورها وثمارها » ٠ والفصل السادس (١٧٩ ـ ٢٢٠) يناقش تاثيرها فى عصر التنوير الفرنسى والألمانى والأمريكى ٠ وينظر ب ٠ هازارد P. Hazard الى كل من فولتير ولسنج بوصفهما نموذجين على التوالى لحركة التاليه الفرنسية والألمانية فى كتاب : « الفكر الأوروبى فى القرن الثامن عشر » ترجمة ج ٠ ماى J. May ، ٤٢ ـ ٣٤ ٠

(٢٧) النص الأول مأخوذ من التعليق العام على الطبعة الثانية (١٧١٣) من كتاب نيوتن : « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، والنص الثانى من رسالته الى رتشارد بنتلى Richard Bentley بتاريخ ١٠ ديسمبر سنة ١٦٩٢ • وهذه الفقرات يمكن الرجوع اليها بسهولة فى « فلســـفة نيوتن عن الطبيعة » تحرير هـ • س • ثاير H. S. Thayer ، ٤٢ ، ٤٨ ـ ٤٩ • وآراء نيوتن عن الله معروضة فى « ثاير » ، ٤١ ـ ٦٧ ، وهناك مجموعة أخرى للمصادر هى : « بحوث اسحق نيوتن ورسائله عن الفلسفة الطبيعية وما يتصل بها من وثائق » ، تحرير أ . ب . كوهن I. B. Cohen ، ٢٧١ ـ ٣٩٤ (وتتضمن مواعظ بنتلى ضد الالحاد وتحليل ب • ميللر P. Miller لعقل نيوتن المتحفظ عن علة الجاذبية) • وقام أ • كواريه A. Koyré فى كتابه : « من العالم المغلق الى الكون اللامتناهى » ١٥٩ ـ ٢٧٦ ، بتحليل أفكار نيوتن عن الله ومقارنتها بآراء أخرى ذاعت فى القرن السابع عشر • وعن تفسير ذائع للمؤله النيوتونى الانجليزى كولين ماكلورين Colin Mclaurin انظـر : « تفسير كشوف سر اسحق نيوتن الفلســـفية » ، ٣٧٧ ـ ٩٢ ، مع وضع خطوط تحت التضمينات المؤيدة لمذهب التأليه • وكانت الرسالتان اللتان جمع فيهما وليم درهام المصادر العلمية والفلكلورية للبنية الفزيائية المؤيدة للتصور الأرثوذكسى للاله ، قد لقيتا رواجا كبيرا فى أثناء اقامة فولتير فى انجلترا ، وهاتان الرسالتان تحت عنوان : « اللاهوت الفزيائى : أو برهان على وجود الله وصفاته من أعمال خلقه » (١٧١٣) والتكملة التى ظهرت سنة ١٧١٥ تحت عنوان : « اللاهوت ـ الفلكى : أو ، برهان على وجود الله وصفاته من تأمل الأفلاك » • وكان درهام ـ شأنه فى ذلك شأن فولتير ـ يوافق على المذهب النيوتونى بوصفه على درجة كبيرة من الاحتمال ، ويرى أن الاستدلال على الله من هذا المذهب أمر محتوم للعقل غير المتحيز ، ومن ثم ، كان ينظر الى الملاحدة بوصفهم شواذ أو ذوى عقول متحيزة • « ذلك لأن ثمة برهانا جليا على الله فى حركات الأفلاك والأرض ، واذا كان الناس « لا يرون » هذه الحركات ، فهذه علامة على الغباء الشديد ، أما اذا كانوا « لن » يروها ، ويقتنعوا بها ، فهذه علامة صريحة على تحيزهم وانحرافهم • » (اللاهوت • الفلكى ، ٧٠) وقد ترجم كتابا درهام الى الفرنسية فى ١٧٢٦ و ١٧٢٩ • وعن الاستخدام الألوهى لنيوتن بواسطة

درهام وبنتلى وكلارك وغيرهم من النيوتونيين البريطانيين راجع هـ • متزجر H. Metzger : « الجاذبية الـكلية والدين الطبيعى عنـد بعض الشراح الأنجليز لنيوتن » •

(٢٨) جوزيف أديســون Joseph Addison « انشــودة عن الأفق الفسيح » ، في اسبكتاتور ، عدد ٤٦٥ ، ٢٣ اغسطس سنة ١٧١٢ (طبعة أ • تشالمرز ، V A. Chalmers ، ٢٩٥) •

(٢٩) « مبادىء فلسفة نيوتن » I, I (القسم الأول هو : ميتافيزيقا نيوتن) ، أعيد طبعه كتذييل لمقال فولتير في الميتافيزيقا ، تحرير هـ • ت • باترسون H. T. Patterson ، ٧١ ، وخلال مرحلته الانجليزية ، كتب فولتير في مذكرات كمبردج : « لا يمكن اثبات الله أو انكاره بمجرد قوة عقلنا» . (مذكرات فولتير «تحرير ت . بسترمان I, T. Besterman ،٦٧، انظر ايضا I ، ٧٤ • بيد أن مزيدا من الدراسة لنيوتن أقنعه بأن الجاذبية شيء حقيقى ، ما دام المرء يبرهن على آثارها ويحسب نسبها • وعلة هذه العلة في حضن الاله » • « رسائل فلسفية ، تحرير ر • ناف R. Naves ، ٨٩ • وهذه المرحلة المبكرة من النزعة النيوتونية الفرنسية أوجزها ب - برونيه P. Brunet في « مقدمة لنظريات نيوتن فى فرنسا فى القرن الثامن عشر » • وقد درس ر • ت • مردوخ R. T. Murdoch تدخل فولتير الحاسم سنة ١٧٣٨ ، وما ترتب عليه من صراع بينه وبين النيوتونيين الملاحدة (دولباك وديدرو) في رسالته غير المنشورة للدكتوراه : « قانون نيوتن للجاذبية وعصر التنوير الفرنسى » (جامعة كولومبيا ، ١٩٥٠) • وعن التقويم الأرسطى للصدام بين الفزياء الديكارتية والفزياء النيوتونية ، انظر ج • أ • فايشيبل J. A. Weisheipel « الطبيعة والجاذبية » ، ٨٧ ـ ١٠٥ •

(٣٠) يظهر هذا الاستشهاد فى « أسئلة حول الموسوعة » • وقد طبع هذا العمل كملاحظات تكميلية (من ٥١٤ الى ٦٢٨) على « المعجم الفلسفى » تحرير ج • بندا J. Benda و ر • ناف R. Naves ، انظر : « الغاية ، والعلل الغائية » • الملاحظات التكميلية ، ٥٤٢ • ولعل أشد أدلة فولتير على

وجود الله طموحا هي ما نجده في الفصل الثاني من « بحث في الميتافيزيقا » (باترسون ، ٦ ، ١٨) • وعن دفاعه عن بعض المعرفة الطبيعية بالاله ، في مضاد بسكال ، انظر « الرسائل الفلسفية ، XXV ، تذييل (ناف ، ٢٧٥) وقام بتركيب مذهبه في الاله أ • و • الكسندر L. W. Alexander « فولتير والميتافيزيقا » مجلة الفلسفة ، ١٩ (١٩٤٤) ، ١٩ ـ ٤٨ ، و ر.لاور R. Lauer «نزعة التاليه البناءة عند فولتير» (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة سانت لويس ١٩٥٨) •

(٣١) مخطوط المســـودة الثالثة من فقرات عن الحرية لفولتير : بحث في الميتافيزيقا ، مطبوعة كاملة في « دراسات عن فولتير » بقلم أ • أ • ويد L. O. Wade ، ١٠٥ • ويصل « ويد » الى هذه النتيجة وهي أن فولتير لا يهتم بمعرفة وجود الهه وصفاته بقدر اهتمامه بحقيقة وجوده » • (ص١١٢) وكان هدف فولتير الرئيسي هو المحاضرات البويلية ، (١٧٠٤ ـ ١٧٠٥) ذات الأثر الكبير والتى ألقاها النيوتونى الانجليزى البارز صمويل كلارك : « مقال عن وجود الله وصفاته ، والتزامات الدين الطبيعى ، وحقيقة ويقين الوحى المسيحى » • وفى القضـــية ٥ يرى كلارك أنه : « رغم أن الجوهر أو ماهية الوجود الموجود بذاته هو نفسه غير قابل لأن ندركه على الاطلاق ، الا أن كثيرا من صفات طبيعته الجوهرية قابلة للبرهان الدقيق ، وكذلك وجوده » (٢٨) ويشرع فى تقديم أدلة شبه رياضية على عدد من الصفات الفزيائية والأخلاقية (٣٨ ـ ٧٥ ، ١٠٠ ـ ١٠٩) ثم يعطى تفسيرا عقلانيا للوحى • وقد تحدى كل من هيوم وفولتير الطابع البرهانى لهذه الأدلة •

(٣٢) الفيلسوف الجاهل ، XX (« مؤلفات فولتير الكاملة » ، طبعــة مولان Moland ، XXVI ، ٦٢) •

(٣٢) رسائل فلسفية ، XXV ، حاشية (ناف ، ٢٩٠) • ويعرض الافتراض المتعلق بوجود حد على القوة الالهية وحضورها فى « الفيلسوف الجاهل » ، XXVI (مولان ، XVIII ، ٦٠ ـ ٦١) • ويفترض فولتير أن الوحى الالهى هو الذى يستطيع وحده استبعاد الافتراض القائل باله محدود ، تفرضه ضرورة أبدية •

(٣٤) « المعجم الفلسفي » ، مادة : « اله » ملاحظات تكميلية (بندا — ناف ، ٥١٨) • يؤكد فولتير على أن الله نفسه هو صانع — لا دوافعنا الأخلاقية فحسب ، بل كذلك فكرتنا الفعالة اجتماعيا عن الله • « ألم يكن هو الذي الهم — باختصار — الناس جميعا المتحدين في مجتمع فكرة موجود أسمى ، وذلك حتى تكون عبادتنا لهذا الموجود هي أقوى روابط المجتمع ؟ » • « أسئلة زاباتا ، الترجمة الانجليزية بقلم ن • ل • تورى N. L. Torrey — « فولتير وعصر التنوير : مختارات من فولتير » ، ٩١ •

(٣٥) « المعجم الفلسفي » مادة « مؤله » (بندا — ناف — ٣٩٩) • ويدلل روسو على أن الله قوى مثلما هو خير ، وبالتالي فان قوته لا محدودة كخيره • وكان كل من فولتير وروسو يعترف بعناية الهية طبيعية ومحايثة ، وانكار هذه العناية لا يميز مذهب التأليه ككل • وقد كان المؤلهة يعترضون متضامنين على عناية الهية خاصة فائقة على الطبيعة ، وعلى وحى لا يمكن أن يحال الى العقل •

(٣٦) يذكر أ • ك • موسنر E. C. Mossner رد فعل هيوم على هذه الحادثة في كتابه : « حياة ديفيد هيوم » ، ٤٨٣ — ٨٦ •

(٣٧) « نسق الطبيعة ، أو قوانين العالم الفزيائي والأخلاقي » ، ترجمة هـ د• روبنسون H. D. Robinson (ترقيم متصل) ، انظر II ، ٣ (٣٢٥ ، ٢٧) • ويصف أ• ا• ويد I. O. Wade التيار التحتي للمادية الملحدة في فرنسا في كتابه : « التنظيم السرى ، ونشر الأفكار الفلسفية في فرنسا من ١٧٠٠ الى ١٧٧٥ » . وعن حالة القسيس جان مليه Jean Meslier الذى ترك وصية المادية انتشرت انتشارا واسعا انظر أ• ر• مورهاوس A. R. Morehouse ، « فولتير وجان مليه » •

(٣٨) نسق الطبيعة ، II ، ٣ (٢٢٧) ، وتعالج أدلة كلارك على حدة ، II ، ٢ (٢٠٢ — ٢٢٥) • وعن الحاد دولباك اقرأ : و • هـ • ويكور W. H. Wickwar : « البارون دولباك » ، ٦٢ — ٩١ ، و ف • و • توبازيو V. W. Topazio « فلسفة دولباك الأخلاقية » ، ١١٧ — ١٣٢ •

(٣٩) « نسق الطبيعة » ، I ,2 (١٩ ، معدل) • ويقوم دراسات دولباك العلمية ب• نافيل P. Naville ، « بول تيرى دولباك والفلسفة العلمية فى القرن الثامن عشر » وخاصة ١٨١ـ٢٠٠ ، ٢٢٨،٢٣٠ •

(٤٠) « نسق الطبيعة » I ، ٦ ، و II ، ٢ (٤٣ـ٤٤ ، ٢١٣ـ٢١٥) تعرض نظريات جوليان أوفريه دى لامترى عن المادة المتحركة الحساسة ، وعن النزعة الحسية ، وعن الالحاد ، فى كتاب : « الانسان آلة » ترجمة ج• بوسى G. Bussey مع مقتطفات من « التاريخ الطبيعى للروح » •

(٤١) يتابع أ• فارتانيان A. Vartanian هذا الانتقال ، من المؤله الى الملحد • اتجاه ديدرو الفلسفى ، فى «دراسات ديدرو I » تحرير أ•أ•فيلوز O. E. Fellows ون• ل• تورى N. L. Torrey ، ٤٦ ـ ٦٣ • ويدلل فارتانيان باستفاضة فى كتابه « ديدرو وديكارت » على أن النزعة الطبيعية فى عصر التنوير هى منهجية علمية ، وليست اعلانا ميتافيزيقيا عن الواقع • « اذا فهمت النزعة العلمية فهما صحيحا ، رأينا أنها لم تكن معنية بانكار وجود الاله ، وفعل عناية الهية لا سبيل الى التعبير عنها ، وما شاكل ذلك من التصورات الخاصة بالميتافيزيقا والأخلاق واللاهوت • ولكنها كانت تسعى أساسا الى الحيلولة دون استخدام ، أو بمعنى أدق ـ اساءة استخدام مثل تلك الأفكار فى بحث الطبيعة • وحين فعلت ذلك ، كفلت للبحث العلمى أقصى درجة ممكنة من الاستقلال فى تفسير الظواهر الفزيائية » (٣١٤) • وثمة بين مؤلهة عصر التنوير ، استمرار لسياسة التجريبيين فى استبعادهم الاله من العمل العلمى والفلسفة الطبيعيةبصورة منهجية ، غير أن دولباك ، وأحيانا ديدرو ، يتجاوز هذا الموقف الى انكار ميتافيزيقى لحقيقة الله • وعن رأى ديدرو الالحادى ، انظر م• وارتوفسكى M. Wartofsky : « ديدرو وتطور منهب الواحدية المادية » فى « دراسات ديدرو » ، تحرير أ•أ•فيلوز O. E. Fellows ون•ل•تورى N. L. Torrey ، ٢٧٩ ـ ٣٢٩ • ومعالجة ديدرو للاله ، والعناية الالهية والحرية » فى الموسوعة » يناقشها ج• أ• باركر J. E. Barker » تناول ديدرو للدين المسيحى فى الموسوعة » ، ٥٨ ـ ٧٠ •

(٤٢) ترجمة انجليزية بقلم ل· ج· كروكر L. G. Crocker « فيلسوف المعارك : سيرة دنيس ديدرو » ، ٣٢٠ ، وكذلك ٦٣ ـ ٦٧ ، ٩٥ ـ ٩٩ ، ٣١٧ ـ ٣٤٧ ، عن موقف ديدرو المعقد من الله ·

(٤٣) « المعجم الفلسفي » مادة « الله » الملاحظات التكميلية (بند أ ـ ناف ، ٥١٥) ، وانظر نفس المرجع ضد دولباك ، ٥١٣ ـ ١٨ ، ٥٣٩ـ٤٢ (الله ، « غاية ، علل غائية ») · وهذا الرد يفترض على كل حال أن الله سيطر على المادة · ويتمثل رد الفعل الكاثوليكي المعاصر ضد دولباك فى ن· ـ س· بروجييه N. — S. Bergier « فحص المادية » (صدر لأول مرة سنة ١٧٧١) ، انظر ر· ر· بالمر R. R. Palmer « الكاثوليك والمفكرون فى فرنسا القرن الثامن عشر » ، ٢١٤ ـ ٢١٨ ·

(٤٤) « مراسلات عامة » ، تحرير ت· دوفور T. Dufour وب· بلان P. Plan · II ، ٣٢٤ ، II ، ٣٠ ، رسالة الى فولتير ، ١٨ اغسطس ١٧٥٦ ·

(٤٥) انظر الدراسة التى كتبها ر· ديراتى R. Derathé « عقلانية جان جاك روسو » ، ٣٦ـ٣٧ ، ٦٢ـ٧٣ ، انظر أيضا التفسير الكانتى الأشد صرامة الذى كتبه : أ· كاسيرر : «روسو وكانت وجيته» ، ترجمة ج· جاتمان J. Guttman و ب· كريستلر P. Kristeller ، وج· راندال الصغير J. Randall Jr. ، ٤٣ـ٥٥ وكتاب كاسيرر : « مسألة جان ـ جاك روسو» ترجمة ب· جاى P. Gay ، ١٠٩ ـ ١٢ ·

(٤٦) « اميل أو التربية » ترجمة ب · فوكسلى B. Foxley ، انظر الشطر الأكبر من الكتاب الرابع من صفحة ٢١٦ الى ٢٧٩ ، المتضمنة للخلفية التربوية والجمالية · وهناك نص نقدى ، وتعليق تاريخى فى « الاعتراف بالايمان من قس سافويار » لجان جاك روسو ، تحرير ب··م· ماسون P. — M. Masson ، وهناك تعليقات أخرى كتبها ك· أ· هيندل C. A. Hendel : « جان ـ جاك روسو·أخلاقيا » ، II ، ١٢٤ـ١٦٢، أ·هـ·رايت E. H. Wright «معنى روسو» ، ١١٣ ـ ١٦٤ ، ف·ك·جرين F. C. Green : « جان جاك روسو » ، ٢٤٢ ـ ٢٥٩ ·

(٤٧) « اميل أو التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣) •
وعن العناية الالهية ، انظر ب• برجلين P. Burgelin : « فلسفة الوجود عند جان ــ جاك روسو » ٤٠٢ ــ ٢٨ •

(٤٨) النصيحة التى يسديها روسو لاميل هى « أن يحمل فى قلبه الفضيلة ، لا حبا للنظام الذى نجعله جميعا تابعا لحب الذات فحسب ، ولكن حبا لخالق وجوده ، وهو حب يمتزج بذلك الحب للذات » « اميل أو التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٧٩) • ولما كان حب الذات هو أساس كل فضيلة ، فان روسو يواجه مشكلة «الحب» و «العشق» وفى رأى أهم ناقد كاثوليكى معاصر له هو ن• ــ س• برجييه N. — S. Bergier ان روسو يحل المسالة الأخلاقية والدينية على أسس عقلانية الوهية ، ولكنها مضادة لما يعلو على الطبيعة antisupernatural • والمبدأ الأساسى فى فلسفة روسو هو « أن الاله يستطيع أن يكشف لنا فحسب ، وعلينا نحن أن نعتقد فحسب ، فيما يمكن البرهنة على صدقه (بالعقل الطبيعى والشعور الباطنى) • ولما كانت العقيدة الكاثوليكية فى سقوط الانسان والخطيئة الأولى تصدم عقلك ، فقد رفضتها لتستبدل بها هذه العقيدة الأساسية : وهى أن الانسان كائن خير بطبيعته ، محب للعدالة والنظام ، وأنه لا وجود لانحراف أصيل فى القلب الانسانى • وعلى هذه القاعدة شيدت خطتك الجديدة فى التربية • « مذهب الألوهية مفند لنفسك » (صدر لأول مرة سنة ١٧٦٥) ، I ، ٧ــ٨ • وهكذا تحدى كتاب برجييه الشعبى روسو أساسا من أجل عقلانيته اللاهوتية ، ولاحالته مضمون الايمان الى البينة الطبيعية للعقل الأخلاقى والعاطفة ، انظر ديراتيه Derathé ، المرجع المذكور آنفا ، ١٤٢ ــ ٤٣ ، ١٥٠ ــ ٦٢ •

(٤٩) ايمانويل كانت « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ، ٤٤ ، ترجمة ب• ج• لوكاس P. G. Lucas ، ٩٥ •

ملاحظات على الفصل السادس

فلسفة « كانت » عن الله

(١) نجد عرضا غزيرا بالمعلومات عند ف·أ·انجلاند F. E. England « تصور «كانت» للاله » ، وعند ج·كوبر J. Kopper مجلة دراسات كانتية "Kants Gotteslehre" Kanstudien عدد ٤٧ (٥٦ ـ ١٩٥٥) ، ٣١ــ ــ٦١ · وهذا الأخير يبين اصرار «كانت» على اقتناع غير نظرى بحقيقة الاله العالية على الحس ، بوصفه حدا يقف عنده البحث الانسانى عن خير يتجاوز نظام الطبيعة بأسره ·

(٢) أبرز هذا الارتباط إبرازا قويا م·ستيفانسكو M. Stefanescu مقال عن الصلة بين ثنائية وتاليهية «كانت» ·

(٣) التاريخ الطبيعى الكونى ونظرية الأفلاك ، او مقال عن تركيب الكون بأسره واصله الآلى ، وفق مبادىء نيوتن · مقدمة الترجمة الانجليزية بقلم و· هيستى W. Hastie فى « علم نشأة العالم عند (كانت) » ، ٢٠

(٤) نفس المرجع · (هيستى ، ٢٦) ·

(٥) « عرض جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » ، vi, II حاشية ، الترجمة الانجليزية فى كتاب انجلاند : « تصور (كانت) للاله » ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ·

(٦) « ان فكرة خرتيت البحر تصور تجريبى ، أعنى فكرة شىء موجود · وكذلك ، لا يبحث المرء لاثبات صحة هذه القضية عن وجود مثل هذا الشىء ـ لا يبحث فى تصور الموضوع ، ما دام لا يجد الا محمولات الامكان فحسب ، وانما يبحث فى أصول المعرفة التى لدى عنه · فيقول المرء : لقد رأيته ، أو سلمت به من أولئك الذين رأوه » ·

De einzig möglishe Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, I, i, 1 في طبعة الأكاديمية الروسية لمؤلفات «كانت» الكاملة II ، ٧٢ ـ ٧٣ ، والاشارات الألمانية كلها لهذه الطبعة .

(٧) Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit eingufuhren

ملاحظة عامة (المؤلفات الكاملة ، II ، ٢٠٢) .

(٨) (المؤلفات الكاملة II ١٥٥ ـ ١٦٣)
Der einzig mögliche Beweisgrund, III

(٩) « عرض جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » II ,vii حاشية (انجلاند ٢٢٥) . انظر أيضا المرجع المذكور في الملاحظة السابقة، ii, I (المؤلفات الكاملة ، II ، ٧٧ ـ ٨١) ففيه أوسع معالجة لهذا الدليل .

(١٠) (بحث في تميز مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق) ، I ، ٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ل. و. بيك L. W. Beck « نقد العقل العملي وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية » ، ٢٦٨ . في كتاب « أحلام متنبىء تصورها أحلام الميتافيزيقا» ii, II (الترجمة الانجليزية بقلم أ.ف.جورفتز E. F. Goerwitz تحرير ف. سيوول F. Sewall ١١٣ ـ ١١٤) ، ويتحدث «كانت» عن تثبيت أجنحة فراشة الميتافيزيقا ، وذلك حتى يتمكن الناس من السير على أرض التجربة الصلبة ، وأرض الحس المشترك ، والايمان الأخلاقي . وللحكمة القائلة بأنه ينبغي للمرء أن ينكر المعرفة الزائفة عن الاله ـ لكي يفسح مجالا للايمان العقلي الصادق في نفسه ـ تاريخ طويل في نمو «كانت» العقلي ، يرجع الى نزعته الشكية المبكرة في الميتافيزيقا المتعالية واللاهوت الطبيعي .

(١١) يتم تطبيق تحليل المادة ـ صورة للمعرفة على الادراك الحسي (بما ذلك صورتي الزمان والمكان) في المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها «كانت» سنة ١٧٧٠ : « عن شكل ومبادىء العالم الحسي والمعقول » ، II ، ٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ج. هانديسايد J. Handyside « المحاضرة

الافتتاحية والكتابات المبكرة عن المكان » ، ٤٤ ــ ٤٥ • وهذا التناول يمتد الى المقولات أو أشكال الذهن فى « نقد العقل الخالص » ، أ ٨٤ ــ ١٣٠ ؛ ب ١١٧ ــ ١٦٩، الترجمة الانجليزية بقلم ن٠ك٠سميث N. K. Smith ١٢٠ ــ ١٧٥ • و « كانت » يسمح بالتحديدات التجريبية فى قضايا الفزياء الجزئية وغيرها من العلوم الطبيعية ، ولكن لا يمكن تيسيرها الا نسبيا ومن وجهة نظر نقدية عن طريق الاستخدام المنظم لممثلات التجربة ، ومن ثم فانها لا تؤلف معرفة دقيقة • فالتعميمات التجريبية ليست مكونة للنسق الكامل للمعرفة الفزيائية •.

(١٢) انظر الملخص الذى قدمه «كانت» نفسه فى «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبله » ، ٢٠ ــ ٢٢ ، الترجمة الانجليزية بقلم ب٠ ج٠ لوكاس P. G. Lucas ، ٥٨ ــ ٦٤ •

(١٣) والآن فان كل عياناتنا حسية ، وهذه المعرفة متى كان موضوعها معطى ، فانها تكون تجريبية • بيد أن المعرفة التجريبية هى التجربة ، وبالتالى ، لايمكن أن توجد معرفة قبلية a priori ، اللهم الا عن موضوعات التجربة الممكنة •• وعياننا الحسى والتجريبى هو وحده الذى يمكن أن يعطيها (أى تصورات الذهن) الجسد والمعنى • « نقد العقل الخالص » ، ب ، ١٤٩ ، ب ١٦٥ــ١٦٦ (سميث ، ١٦٣ ، ١٧٣ــ١٧٤) • « وبالحس أنا لا أفهم شيئا أكثر مما يمكن أن يكون موضوعا للتجربة ••• والتجربة هى المعرفة بموضوعات الحس من حيث هى كذلك ، اعنى من خلال التمثلات التجريبية التى يعيها المرء (من خلال الادراكات الحسية المترابطة) •
Welches sind die wirklichen Fortshritte, die die Metaphysik Leibnigens und Wolf's Zeiten in Deutchland hat ?
(الأعمال الكاملة ، XX ، ٢٧٤ ، ٣١٦) • وهذه المقالة التى نال بها «كانت» جائزة (كتبت حوالى سنة ١٧٩٣ ، ونشرت بعد وفاته سنة ١٨٠٤) ملخص قيم لنظرية كانت فى المعرفة فى تضميناتها الميتافيزيقية وفى تصوره لطبيعة الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى ، ومدرسة ليبنتس ــ فولف •

(١٤) أكثر الملخصات تركيزا يوجد فى المرجع السابق (المؤلفات الكاملة XX ، ٣١٦ ــ ٣١٧) اما أن الوصف الكانتى للميتافيزيقا لا يتلاءم مع

تصورات ارسطو للعلم فيوضحه ن • روتنشترايخ N. Rotenstreich « تصور (كانت) للميتافيزيقا » ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ، ٣٩٢ — ٤٠٨ •

(١٥) « نقد العقل الخالص » ، أ ٦٤٢ — ٦٤٨ : ب ٦٧٠ — ٦٧٦ (سميث ، ٥٣٢ — ٥٣٦) •

(١٦) « نقد العقل العملى » ، I, II ، ٢ قسم vii (ترجمة ل• و• بيك L. W. Beck ، ٢٤٣) •

(١٧) « نقد العقل الخالص » ، أ ٥٨٤ — ٥٩٠ : ب ٦١٢ — ٦١٨ (سميث ، ٤٩٥ — ٤٩٩) ويستمر التحليل فى مناقشة الحجة الكونية ، (نفس المرجع) ، أ ٦٠٤—٦٠٨ ، ب ٦٣٢—٦٣٦ (سميث ، ٥٠٨—٥١٠) • ويعطى هـ• و• كاسيرر H. W. Cassirer تفسيرا واضحا لنقد «كانت» للاهوت الطبيعى واستخدامه البناء النظرى لفكرة الاله ، فى كتابه : « نقد «كانت» الأول » Kant's First Critique ، ٣١٢ — ٣٥٧ •

(١٨) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٣٠) Welches sind die wirklichen Fortschritte

(١٩) « نقد العقل الخالص » ، أ ١٥٨ : ب ١٩٧ (سميث ، ١٩٤) • الحاجة الى ملاءمة التدليل النظرى مع المبدأ الرباعى التجريبى أمر يؤكده نقد «كانت» للبرهان الانطولوجى ، نفس المرجع ، أ ٥٩٧ : ب ٦٢٥ ، ملاحظة أ (سميث ، ٥٠٣) ، بيد أنها تكمن وراء تناوله كله • وقد بذلت محاولات شائقة على يد أ• هرلين O. Herrlin : « البرهان الانطولوجى فى التفسير التوماوى والكانتى » لتحديد ما اذا كانت هناك حجة انطولوجية مستترة عند توما الأكوينى • ولسوء الحظ ، ساقه التوماويون المحدثون الذين يعول عليهم الى الاعتقاد بأن الوجود بالنسبة للقديس توما عبارة عن محمول ، وهو فى الله محمول جوهرى (المرجع المذكور ، ٣١ ، ٣٧) ، وعلى هذا النحو أثيرت صعوبات أخرى كان من الممكن تحاشيها •

(٢٠) يبحث أ• ك• ايونج A. C. Ewing من وجهة نظر مثاليةمعدلة

فى مقاله : « هجوم «كانت» على الميتافيزيقا » فى المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٤٥) ، ٣٧١ـ٣٩١ ، يبحث عما اذا كانت للتجربة تضمينات تذهب الى أبعد من العنصر التجريبى فى التجربة ، وبالتالى عما اذا كانت الموضوعات قابلة للتحليل فى الحدود الظاهرية فحسب • وقد حالت النزعة الفزيائية السائدة وراء فكرة كانت عن ميتافيزيقا صحيحة بينه وبين الاعتراف بدراسة ميتافيزيقية متميزة لموضوعات التجربة وتضميناتها • وهذا الموقف واضح فى ملاحظته التى يضعها بين أقواس بأن الميتافيزيقا : « لا تحتوى الا على المبادىء القبلية الخالصة للفزياء فى معناها الكلى » • نقد العقل العملى ، I ,ii ، ٢ قسم ٧ (بيك ، ٢٤٠) . ولاتعدو ميتافيزيقاه المتعالية أن صب كشوف الفزياء فى قوالب وتعميمات ــ وفى حدود معرفية، بدلا من المحافظة على رأيها الخاص فى المعطيات التجريبية ، بما هى كذلك•

(٢١) تتضح الدلالة الظاهرية والعلاقية الخالصة للوجود الضرورى القابل للمعرفة فى النص التالى : « ليس وجود «الأشياء» ، (الجواهر) اذن هو ما نستطيع أن نعرف أنه ضرورى ، بل وجود «حالتها» فحسب ، وضرورة وجود حالتها لا نستطيع أن نعرفه ألا من «حالات أخرى» تعطى فى الادراك الحسى ، وفق القوانين التجريبية للعلية » نقد العقل الخالص ، أ ٢٢٧ : ب ٢٧٩ـ٢٨٠ (سميث ، ٢٤٨) • وهذا تصور قبلى فزيائى للوجود الضرورى ، بحيث ان مصطلح التناول نفسه، يكون الموضوع الوحيد القابل للمعرفة بالضرورة معلولا متناهيا ظاهريا داخل النظام الطبيعى • وحتى نظرية «كانت» هنا لا تسمح الا بتوقع نسبى قبلى للادراكات الحسية العقلية التى تظهر الموجودات الفعلية • وليس الوجود الفعلى للمظاهر الحسية موضوعا لمعرفة دقيقة ، وانما للاستخدام المنتظم لتماثلات التجربة فحسب • والفجوة القائمة بين الشروط الممكنة للتجربة والممارسة الفعلية لفعل الوجود لا تغلق أبدا بوسائل المعرفة النظرية ، ما دام هذا الفعل يند عن متناول الفزياء وبالتالى عن الفلسفة النقدية أيضا • انظر : « نقد العقل الخالص » ، أ ١٧٨ ــ ١٧٩ : ب ٢٢١ ــ ٢٢٢ ، أ ٢٢٥ ــ ٢٢٦ : ب ٢٧٢ ــ ٢٧٤ (سميث ، ٢١٠ ، ٢٤٣) •

(٢٢) انظر « نقد العقل الخالص » أ ٥٥٩ ـ ٥٦٥ : ب ٥٨٧ ـ ٥٩٣ (سميث ، ٤٧٩ ـ ٤٨٣) ، (المؤلفـات الكاملة ، XX ، ٢٧٧ ، ٣٣٥)
Welches sind die wirklichen Fortshritte

(٢٣) « نقـد العقـل الخالص » ، أ ٦٨٦ ـ ٦٨٧ : ب ٧١٤ ـ ٧١٥ (سميث ، ٥٦٠) انظر ر· ماكراى R. McRae ، « تصور «كانت» لوحدة العلوم » · مجلة الفلسفة والبحث الظاهرياتى ، ١٨ (١٩٥٧ ـ ٥٩) ، ١ ـ ١٧ ·

(٢٤) « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ، ٤٧ (لوكاس ، ١٢٤ ، وأيضـا ١٢٢ ـ ١٢٨) · ويبـين ج· مارتن G. Martin فى كتـابه : « ميتافيزيقا «كانت» ونظرية العلم » ترجمة ب· لوكاس ، ١٥٨ ـ ١٧٠ ، الاستخدام التمثيل لفكرة الاله، ولكن دون توكيد على المعنى الجديد للمماثلة، معزولة عن العلاقات العليـة · ويثبت أ· ك· شـبخت E. K. Specht فى كتابه : Der Analogie begriff bei Kant und Hegel يثبت أن «كانت» يستبقى نوعـا من المماثلة لتمييزه الالوهى بين المظـاهر الزمنية والأبدى التى تحاول النزعة المثالية التغلب عليه ، وهى عندما تفعل ذلك تعمل على تفكيك حتى المماثلة الفاعلية ·

(٢٥) « نقد العقل الخالص » ، ب ٣٠ (سميث ، ٢٩) ·

(٢٦) نفس المرجع ، أ ٨٢٢ : ب ٨٥٠ (سميث ، ٦٤٦) وعن تأثير هامان Hamman وجاكوبى Jacobi على نظرية «كانت» فى الايمـان ، راجع ب· مرلان P. Merlan « هامان ومحاورات هيوم » ، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، ٥٩(١٩٥٤) ، ٢٨٥ـ٢٨٩ ، ول· ليفى ـ برول L. Lévy-Bruhl « فلسفة جاكوبى » ١٧٤ ـ ٢٠٤ ·

(٢٧) ما التوجه فى التفكير ؟ (ترجمة بيك ، فى نقـد العقـل العملى وكتابات اخرى فى الفلسفة الأخلاقيـة ، ٢٩٩ ، ن) · وعندما دلل تابع هامان ، توماس فيتسنمان Thomas Wizenmann على أننا يمكن أن نخـدع بحاجتنا الى الاله مثلما نخدع بحاجتنا الى الحب أو الطعام ـ رد « كانت »

بالتفرقة بين‌حجود الحاجة العابرة الذاتية البرجماتية، وبين الحاجةالموضوعية (أعنى الكلية والضرورية) العملية المحددة ، والمعبرة عن دينامية العقل‌العملى بأسرها • (نقد العقل العملى ، I ,ii ، ٢ ، قسم ٣ [بيك ، ٢٤٥ ، n •]) ومن هذا الموقف الأخير ، كان «كانت» معجبا بروسو بوصفه مكتشفا للنظام فى العالم الأخلاقى ، فهو صنو نيوتن فى تبرير الاله • بيد أن «كانت» كان مع ذلك ـ على وعى أيضا بالاسراف فى العاطفية الذى يمكن استخلاصه من روسو •

(٢٨) « نقد العقل الخالص » ، أ ٦٣٢ ـ ٣٤ ، ب ٦٦ ـ ٦٢ ، أ ٨١٤ ـ ١٦ : ب ٨٤٢ ـ ٤٤ (سميث ، ٥٢٦ ، ٥٤١ ـ ٤٢) •

(٢٩) « نقد العقل العملى » ، I ,ii ٢ ، قسم ٤ ـ ٥ (بيك ، ٢٢٦ ـ ٢٨) • وبحثا عن نصوص أخرى راجع ر • ويتمور R. Whittemore « ميتافيزيقا التكوينات السبعة للحجة الأخلاقية » دراسات تولين Tulane فى الفلسفة ، ٣ (١٩٥٤) ١٣٣ ـ ٦١ • ويرى ويتمور أن هذا الاستدلال يثبت الوجود الواقعى للاله ، ولكنه يضيف أن هذا يعطى للاله أساسا أنطولوجيا ، ويجعل من الحجة الأخلاقية حجة غائية وكونية مقنعة • ومهما يكن من أمر ، فقد قرر كانت صراحة أن التصديق لا يعطى الا للمظهر الأخلاقى من حقيقة الاله ، وأن النظر الى الاله بوصفه علة واقعية ، وحاكما عادلا ، له أصل ودلالة أخلاقيان فحسب ، واستخدم هذا النظر استخداما مذهبيا لا يمكن أن يكون منظما الاخارج المجال الأخلاقى، وبذلك لا يمكن استخدامه استخداما مقنعا بوصفه حجة نظرية أو مبدأ مكونا لمذهب فى الميتافيزيقا المتعالية • وأراد « كانت » أن يثبت حقيقة المظهر الأخلاقى للاله دون أن يستتبع ذلك أية تضمينات لميتافيزيقا متعالية ، ومن ثم دون العودة خفية الى تقرير الأدلة النظرية على وجود الله •

(٣٠) « نقد العقل العملى » ، I ,ii ٢ ، قسم v, i (بيك ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ـ ٢٨) •

(٣١) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٠٥ ـ ٣٠٦) Welches

sind die wirklichen Fortschritte والمسألة التالية من « نقد الحكم » ، تذييل ، ترجمة ج ٠ هـ ٠ برنارد J. H. Bernard ٣٣٦ ، انظر أيضـا ٢٢٥ ـ ٣٩ ٠ ويقدم ك ٠ مارك ٠ فوجاو K. Marc-Wogau تعليقا على حجة « كانت » الأخلاقية على الله فى « النقدين » الثانى والثالث فى كتابه : Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft

(٣٢) « نقد العقل العملى » ، ، ٢ ، قسم ٧ (بيك ، ٢٢٩) ٠ عن تقرير سابق على النقد لهذا الرأى نفسه من وجهة نظر رواقية مسيحية محايدة انظر ب ٠ أ ٠ شيلب P. A. Schilpp فى كتابه : « أخلاق كانت السابقة على النقد » ، ١١١ ٠ وعن أهمية التقوية Pietism فى نظرة كانت ، انظر ٤٩ ـ ٥٢ ٠ وتحييد كانت للعقائد المسيحية يتجلى فى كتابه : « الدين داخل حدود العقـل وحده » الترجمة الانجليزية بقلم ت ٠ م ٠ جرين T. H. Greene و هـ ٠ هـ ٠ هدسون H. H. Hudson وبخاصة ١١٠ ـ ١٤ ، حيث يثبت هاتين الدعويين أن « الايمـان الكنسى يتخـذ من الايمـان الدينى الخالص (دين العقل الخالص) أسمى مفسر له » وأن «الانتقال التدريجى من الايمان الكنسى الى السيادة المطلقة للايمان الدينى الخالص هو مجىء مملكة الرب » ٠

(٣٣) « نقد العقل العملى » ، ii, II ، ٢ ، قسم vii (بيك ، ٢٤٢) ٠

(٣٤) ونص هـذا المـؤلف (Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee موجود فى « المؤلفات الكاملة » ، VIII ، ٢٢٥ ـ ٧١ ٠ ـ و « الالهيات » الوحيدة الأصيلة ليست علما نظريا على الاطلاق ، وانما تقوم فى الموقف الانسانى المتمثل فى الايمان الأخلاقى بالاله ، مع الولاء والاخلاص فى الاعتراف بعجزنا عن احلال الانسجام فى أعمال الاله بوصفه خالقا للطبيعة ومنظما للحياة الأخلاقية ٠

(٣٥) الوثائق الأولى فى المعركة حول اسـبينوزا جمعها هـ ٠ شولتس H. Scholz فى كتابه Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwichen Jacobi und Mendelssohn ويعد ج ٠ ج ٠ هردر J. G. Herder

تعبيرا ممثلا للاسبيتوزية الالمانية الجديدة لكتابه : دافد : بعض المحادثات» ، الترجمــة الانجليزيــة بقلم ف ٠ هـ ٠ بوركهــارت F. H. Burkhardt .

(٣٦) « هذه التصورات (للصفات الالهية والعلاقة بالعالم) متضمنة كلها بصورة تحليلية في فكرة الكائن الأسمى التى نصوغها نحن أنفسنا ٠ بيد أن مهمة الفلسفة المتعالية تظل دائما قائمة : هل يوجد اله ؟ » عمل منشور بعد الوفاة ، Entry iv, I, ii, I (المؤلفات الكاملة ، XXI ، ١٧) ٠

(٣٧) نفس المرجع ، vii, I ، ٤ (المؤلفـــات الكاملة ، XXI ٩٩) ٠

(٣٨) نفس المرجع ، XXII ، ٧ ، ٤ (المؤلفات الكاملة ، VII ، ٥٧ ـ ٥٨) ٠

وأكثر وثوقا من التعليقـات الأقدم على العمـل المنشـــور بعد الوفاة Opus Postumum باشراف ك ٠ ك ٠ ج ٠ و ب C. C. J. Webb و ن ٠ ك ٠ سميث N. K. Smith المقال الذى ظهر حديثا بقلم ج ٠ شرادر G. Schrader « تفنيـد كانت الجرىء للحجـة الأخلاقية ، في العمـل المنشور بعد وفاته » ، مجلة الفلسفة ، ٢٦ (١٩٥١) ، ٢٢٨ ـ ٤١ ٠ راجع أيضا ، ج ٠ ماريشال J. Maréchal في « نقطة البداية في الميتافيزيقا » ، المجلد الرابع : « المذهب المثالى عند ، كانت ، و خلفائه » ، ٢٩٣ ـ ٣٠١ ٠ ويناقش ماريشـال في بقية هذا المجلـد علاقة فشـــته وغيره من المثاليين بـ « كانت » ٠ وتحتوى كتابات « كانت » الأخيرة ـ شأنه فى ذلك شأن بســـكال فى « الخواطر » وباركلى فى « تعليقـات فلسـفية » على كثير من الارتيادات التجريبية لمواقف أخرى ، وعلى ردود ديالكتيكية بمصطلح تلك المواقف ، وهذا يجعل « العمل المنشور بعد الوفاة » صعبا على التفسير ٠ والمبدأ الهادى المتبع هنا هو أن « كانت » يحاول الدفاع عن علو الوجود الحقيقى الخاص للاله ، في مواجهة أى تطابق شمولى pantheistic لهويته سواء مع جوهر الطبيعة أو مع فكرتنا الأخلاقية عنه ٠ وهو يحاول أيضـا أن يستبقى اعتماد فكرتنا الأخلاقية عن الاله على تجربتنا الأخلاقية للأمر

الأخلاقى المطلق ، وذلك للحيلولة دون أية أخلاق لاهوتية ، أو اســتخدام كونى لفكرة الاله فى الميتافيزيقا النظرية • وهو لا يستطيع أن ينجح تمام النجاح فى هذه المهام دون أن يبدو وكأنه يضعف اخضاع التصديق الأخلاقى لوجود الاله الأخلاقى الفعلى الخاص ، وبالتالى تحوم دائما امكانية قيام مثالية مصطبغة بشمول الألوهية فوق جهود كانت الأخيرة • وهو يشعر بما ينطوى عليه التغلب على التقسيم الثنائى بين حقيقة وجود الاله وأفكارنا النظرية والعملية عنه ـ من جاذبية مذهبية ، حين يكون هذا التغلب من خلال مذهب اطلاقى ، ولكنه يبذل أيضا لقصى جهده لمقاومة هذا الاغراء •

ملاحظات عن الفصل السابع

الله والمطلق الهيجلي

(١) يقدم ر . كرونر R. Kromer نظرة شاملة عن هذه الفترة في مقاله : « عام ١٨٠٠ في تطور المثالية الألمانية » في مجلة الميتافيزيقا ، (١٩٤٨) ، ١ ـ ٣١ .

(٢) يعرض ف . دلتاي W. Dilthey تاويلا دينيا في كتابه : Die Jugend geschichte Hegels المجلد الرابع من « مؤلفاته الكاملة » . كما يعرض ج . لوكاتش G. Lukàcs تفسيرا ماركسيا في كتابه : Der junge Hegel . ويدلى ف . كاوفمان W. Kaufmann ببعض الملاحظات التاريخية الحذرة عن بعض الآراء المتحيزة في مقاله : « مرحلة هيجل المبكرة المضادة للاهوت » في المجلة الفلسفية ، ٦٣ (١٩٥٤) ، ٣ ـ ١٨ .

(٣) « وضعية الدين المسيحي » II ، ٢ ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » ترجمة ت . م نوكس T. M. Knox و ر . كرونر R. Kroner ١٦٢ ـ ٦٣ . وهذه الترجمة تتضمن الشذرات الرئيسية من Hegels theologische Jungendschriften تحرير ، هـ . نول N. Nohl .

(٤) « روح المسيحية » ، V ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » (نوكس ـ كرونر ، ٣٠١) . وعن دراسة غزيرة بالمعلومات لفكر هيجل الاجتماعي المبكر ، راجع القسم الأول ، الفصل الأول من كتاب هـ . ماركوزه H. Marcuse « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ، انظر أيضا النماذج السياسية في « فلسفة هيجل » ، تحرير ك . ج . فردريش C. J. Friedrich ، ٥٢٣ ـ ٤٥ .

(٥) النصوص المتعلقة بالموضوع والمأخوذة من كتاب نول : « كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة » يفحصها ب . آسفلد P. Asveld (« الفكر

الدينى لهيجل الشــــاب » ، ١٣٣ ـ ٨٣ ، والأم م • ك • هويلر M. C. Wheeler فى مقالها « تصور المســيحية عند هيجــل » « مجلة النزعة الأســـكلائية الجديدة » ، ٣١ (١٩٥٧) ، ٣٣٨ ـ ٦٣ • ويدرس ف • شونفلدر W. Schönfelder فى كتابه : « الفلسفة والمســيح عيسى » التفسيرات المثالية للمسيح ، وكذلك النقد الذى وجهه فويرباخ وكيركجورد لهذه التفسيرات، كما قام بهذه الدراسة أيضا س• فابرو C. Fabro فى : La sintesi idialistica dell' Uomo-Dio, "in Cristo vivente nel mondo" تحرير ب • بارنته P. Parente ـ ٣٤١ ـ ٤٠٢ •

(٦) أكمل هيجل هذا النقد فى مراسلته مع شلنج ، انظر الرسائل ٧ ، ٨ ، ١٤ فى Briefe von und an Hegel تحــرير ج • هوفمايســتر J. Hoffmeister ١٣ ـ ١٨ ، ٢٩ ـ ٣٢ (الرســــائل من يناير الى اغسطس ، ١٧٩٥) •

(٧) Glauben und Wissen (الايمان والمعرفة) ، مقدمة وقسم أ ـ (الفلسفة الكانتية) فى Erste Druckschriften ، تحرير ج • لاسون G. Lasson ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ • ويواصــل هيجــل نقده لكانت ولزملائه المثاليين فى Differenz des Fichten und Schellingschen Systems « الاختلاف بين فشته وشلنج » الذى يضــمه مجلد لاســون • انظر ج • ماير J. Maier عن نقد هيجل لكانت ، ك • ميكالسون C. Michalson « الحد الفاصــل بين الايمــان والعقل » : دراســة لكتاب هيجل « الايمــان والعقل » دراسات جامعة درو ، ٣ (١٩٥١) ، ٣ ـ ١٢ ، ج • هيبوليت J. Hyppolite «النقد الهيجلى للتأمل الكانتى» فى مجلة «دراسات كانتية» ٤٥ (١٩٥٣) ـ ٥٤ ، ٨٣ ـ ٩٥ •

(٨) عن صراع فشته مع السلطات فى جامعة يينا عن تهمة الالحاد ، انظر الوثائق التى جمعها هـ . ليندلو Die Schriften zu J. G. Fichtés : Athesmus-Streit H. Lindau . وعن المثاليين الرئيسيين بخلاف هيجل ، انظر ر • و • ستاين R. W. Stine « نظرية الاله فى فلسفة فشته » ،

هـ • فورمانز H. Fuhrmans : Shellings Philosophie der Weltalter: وف• شولتس W. Schulz : Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.

(٩) يرد هيجل على الدعوى القائلة بأن بعض الحقائق تتجاوز العقل، ولكن دون أن تناقضه ــ يرد على ذلك « بأن المرء يستطيع أن يقول ان مثل هذه المذاهب لا تناقض العقل ، ولكن مما يناقض العقل أن نؤمن بها » أن يكون العقــل فوق نفســه .• Volkoreligion und Christentum • في كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة ٤ ، (نول ، ٥٤ ، ملحوظة أ) •

(١٠) انظر مقدمة «ظاهرية العقل» ، ترجمة ج•ب•بيلي J. B. Bailie ٨٠ ، ٢٨٨ ، وتوضـــيح ج • هيبــوليت في « نشـــأة وتــركيب فينومينولوجية (ظاهرية) الروح عند هيجل » ، ٥٥٦ ــ ٦٠ ويبين ر • كرونر R. Korner في كتابه : « من كانت الى هيجل » Von Kant bis Hegel مركزية الروح Geist بالنسبة لفلسفة هيجل برمتها » • كما يفعل أيضا ت • شتاينبوشل T. Steinbüchel في كتابه : « المشكلة الأساسية في الفلسفة الهيجلية » المجلد الأول •
Das Grund-problem der Hegelschen Philosophie

(١١) « منطق هيجل » ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية » ١٦٣ ، اضافة ، و • والاس W. Wallace ، ٢٩٤ • وذكر هذا فيما بعد على أنه « موسوعة المنطق » •

(١٢) نفس المرجع ، ٧٨ (والاس ، ١٤٢) ، وحتى كلمة تصــور con-cept (Be-griff) تتضمن عنصرا من التوحيد الديناميكي : « ان الوحدة التي تؤلف ماهية تصور (المطلق) تعد الوحدة الأصيلة التركيبية لانعكاس العقل على نفسه ، وحدة « أنا أفكر » أو « الشعور بالذات » • « علم المنطق » ، ترجمة و • هـ • جونستون W. H. Johnston و ل • ج • ستروزرس II, L. G. Struthers ، ٢١٨ • وهذا المؤلف لا يذكر الا وفقا للمجلد والصفحة من الترجمة الانجليزية ، وتترجم خلاله كلمة Begriff على أنها « تصور » بدلا من « فكرة » •

(١٣) « علم المنطق » (جونستون ، ستروزرس ، II ، ٤٠٠ـ٤٠٤)، « موسوعة المنطق » ، ٨١ (والاس ، ١٤٧ ــ ٤٨) · ويقدم ج · كولينز J. Collins شرحا للمنهج الجدلي في كتابه : « تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة » ، ٦١٩ ــ ٣٤ · وعن عرض ممتاز لاضفاء الطابع الأنطولوجي والحيوي على المنطق ، اقرأ ج · عيبوليت : « المنطق والوجود : مقال عن فلسفة هيجل » ·

(١٤) تضع المقدمة لـ « موسوعة المنطق » ، ١ ــ ١٨ (والاس ، ٣ ــ ٢٩) الخطوط الاجمالية لطبيعة الفلسفة بوصفها مذهبا · ويقوم ب · فايس « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ ــ بنقد نافذ للمذهبية المطلقة واللامذهبية المطلقة على السواء في مقاله : « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ ــ ٤٨) ، ٢٠٦ ــ ١٦ ·

(١٥) « موسوعة المنطق » ، ٨٥ (والاس ، ١٥٧ ، معدلة) · وهذا هو المعنى الذي يستطيع هيجل أن يقول به : « أنا من أتباع لوثر ، وسأظل هكذا دائما » · « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » ، مقدمة ، ترجمة أ · س · هلدين E. S. Haldane و ف · هـ · سمبسون F. H. Simpson ، ٧٣ ·

(١٦) المصادر الرئيسية لقسم ٣ هي : Vorlesungen über die Philosophie der Religion تحرير ج . لاسون ، Vorlesungen über die Beweise, vom Dasein تحرير ج لاسون أيضا · وهناك نسخة انجليزية لكل من هذين الكتابين : محاضرات عن فلسفة الدين ، مع كتاب عن الأدلة على وجود الله ، ترجمة أ · ب سبيرز E. B. Speirs و ج · ب · ساندرسن J. B. Sanderson والاشارات جميعا للطبعات الألمانية لـ « فلسفة الدين » و « الأدلة » Beweise بسبب النص النقدي والترتيب المتفوق ، بيد أن المكان التقريبي المناظر في الترجمات الانجليزية يعطى أيضا بين أقواس ·

(١٧) « Eleusis » ، أبيـات ٣١ ـ ٣٣ ، في ج · هوفمايســتر J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung ، ٣٨١ · انظر ج · هوفمايستر : « هيلدرلن وهيجل » · وعن نظرية جاكوبى فى الايمان الطبيعى ، انظر م · م · كوتييه M. M. Cottier « الايمـان والفائق على الطبيعة عند ف · هـ · جاكوبى » · « المجلة التوماوية » ، ٥٤ (١٩٥٤) ، ٣٣٧ ـ ٧٣ · ويقدم هيجل نقدا مطولا لجاكوبى والمدرسة الحدسية فى « موسوعة المنطق » ، ٧١ ـ ٧٣ (والاس ، ١٣٣ ـ ٣٦) ·

(١٨) تعرض عيوب لاهوت فولف الطبيعى فى « موسوعة المنطق » ، ٣٦ (والاس ، ٧١ ـ ٧٥) ·

(١٩) «فلسفة الدين» (لاسون ، ٢٠٦ ـ ٢٢٤ ، سبيرز ـ ساندرسون ، ١٦٦ ـ ٧٢) ·

(٢٠) « الأدلة "Beweise" » محاضرة ١٤ (لاسون ، ١١٧ ، سبيرز ـ ساندرسون ، III ، ٣٠٣ ، ٣٠٤) · انظر أيضا ، « فلسـفة العقل » ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية ٥٦٤ و · والاس ، ٢٩٩ ، ويشار الى هذه الترجمة فيما بعد على أنها « فلسفة العقل » ·

(٢١) « موسوعة المنطق » ، ١٩٤ ، اضافة ، و ٧٤ (والاس ، ١٣٧ ، ٣٣٥ ، مراجعـة) ويستكشف هـ · نيـل H. Niel معنى التأمـل فى « عن التأمل فى فلسفة هيجل » ·

(٢٢) « فلسفة الدين » (لاسون ، ٢١٨ سبيرز ـ ساندروسون ، ٣٥٢) · وفيها عرض نقدى مستفيض لمعالجة « كانت » للدليل الكونى فى مادة « أدلة » تذييل (لاسون ، ١٣٦ ـ ٥٧ ، سبيرز ـ ساندرسون ، III ، ٣٥٢) · « عن التناهى » · انظر « موسوعة المنطق ، ٨١ ، اضافة (والاس ، ١٥٠) ، و « علم المنطق » (جونستون ـ ستروزورس ، I ، ١٤٢ ـ ٤٤ ، ١٤٩) · « القضية القائلة ان المتناهى ذو طبيعة مثالية تؤلف المثالية · وفى الفلسفة لا تعدو المثالية أن تكون الاعتراف بأن التناهى

لا يملك وجودا حقيقيا » • « علم المنطق » (جونستون – ستروزرس ، ١٦٨) •

(٢٣) «الأدلة» محاضرة ١٠ ، والتذييل (لاسون ، ٨٦ ، ١٥٣ ، سبيرز – ساندرسون ، ٢٣٦ ، ٢٥٩) • وعن هذه النظرية الجدلية في الوجود ، انظر : ا• كوريت E. Coreth « الوجود الديالكتيكي (الجدلي) في منطق هيجل » ويستقر الاستدلال الهيجلي على الهوية الجدلية بين المطلق والأشياء المتناهية ، على حين أن الاستدلال الواقعي أو الاستدلال الألوهي يقومان على الاعتماد العلي والتشابه التمثيلي للأشياء المتناهية بالنسبة للاله الذي لايمكن أن تتحدد هويته بالعالم المتناهي • والتقابل بين «التلفيق» التوماوي ، أو التماثل التمثيلي الذي يرى بين افعال الوجود المتناهية غير المتطابقة والافعال اللامتناهية وبين « الديالكتيك » الهيجلي – هذا التقابل هو موضوع كتاب ب• لاكبرينك B. Lakebrink : « انطولوجيا هيجل الديالكتيكية والتلفيق التوماوي » ، وبخاصة ٨٦–١٠٠ ، ٢٦٧–٢٧٨ (عن الأدلة على وجود الله والعلاقة بين اللامتناهي والمتناهي) •

(٢٤) « الأدلة Beweise » محاضرة ٨ (لاسون ، ٦٦–٧٤ ، سبيرز – ساندرسون ، III ، ٢١٢–٢٢٠) . عن التناولات الاجمالية للأدلة الثلاثة ، انظر « فلسفة الدين » (لاسون ، I ، ٢١٤–٢٢٤ ، سبيرز – ساندرسون ، III ، ٣٤٧–٣٥٩) « الأدلة » ، محاضرة ١٣–١٥ (لاسون ، ١٠٠–١٢٣ ، سبيرز – ساندرسون ، III ، ٢٨١ – ٣١٢ ، عن الدليل الكوني) ، الاستطرادات ، المؤرخة بعام هيجل الأخير ، في «الأدلة» Beweise تذييل (لاسون ، ١٥٨ – ١٧٧ ، سبيرز – ساندرسون ، III ، ٣٢٧–٣٤٦ ، ٣٦٠–٣٦٧) • وقام هـ• أ• أوجيرمان H. A. Ogiermann بدراسة تحليلية مفيدة في كتابه Hegels Gottesbeweise (أدلة هيجل على وجود الاله) •

(٢٥) « علم المنطق » (جونستون – ستروزرس ، ، ٧٠) : II « الأدلة » ، محاضرة ١٣ (لاسون ، ١٠٣ ، سبيرز – ساندرسون ، III ، ٢٨٥) •

(٢٦) « علم المنطق » (جونستون ـ ستروزرس ، II ، ٣٤٥) • ومن الجدير بالذكر أن هيجل يتصدى بدفاعه الرئيسى عن الدليـل الانطولوجى (بوصفه برهانا) فى منطقه الذى يستوعب اللاهوت الطبيعى والميتافيزيقـا على السواء • انظر نفس المرجع (جونستون ـ ستروزرس، I ، ٩٨ـ١٠٢، II ، ٦٩ ـ ٧٠ ، ٣٤٣ ـ ٣٤٦) ، «موسوعة المنطق» ، ٥١ ، ١٩٣ (والاس ١٠٧ـ١٠٩ ، ٣٢٩ـ٣٣٤) •

(٢٧) « الأدلة Beweise » محاضرة ١٠ (لاسون ، ٣٦ ، سبيرز ـ ساندرسون ، III ، ٢٣٥ ـ ٢٣٦) • ومن ثم فان أ• الجين I. Ilgin فى كتابه : Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre يعنون مناقشته لمذهب هيجل المنطقى : « المنطق الالهى » (فصل ٩) • بيد أن الجين يقدم تأويلا صوفيا ثيوصوفيا ، هو أنسب لشلنج منه لديالكتيك هيجل النظرى •

(٢٨) « فلسفة العقل » ، ٥٤٩ (والاس ، ٢٧٥ـ٢٧٩) انظر أيضا : «العقل فى التاريخ» ، I ,ii ، ترجمة ر• س هارتمان R. S. Hartman ١٠ ـ ١٨ •

(٢٩) «العقل فى التاريخ » ، II (هارتمان ، ١٨) انظر : ج•ماريتان (عن فلسفة التاريخ) ١٩ ـ ٣٥ ، للاطلاع على نقد لدعوى هيجل وماركس انهما يقدمان فلسفة تفسيرية للتاريخ •

(٣٠) « فلسـفة الحـق » ، ٣٤٠ ـ ٣٤٨ ، ترجمـة ت• م• نوكس T. M. Knox، ٢١٥ ـ ٢١٨ •

(٣١) « موسوعة المنطق » ، ٢١٢ و٢٣٤ ، اضافة (والاس ، ٣٥٢ ، ٣٧٣) •

(٣٢) « ظاهرية العقل » (بيلى ، ٧٥٢ـ٧٥٣ ، ٧٨٠ـ٧٨٢) • ويعلق جان فال J. Wahl تعليقا مستفيضا فى كتابه : « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » ، ٦٩ ـ ١١٨ ، رابطا موضوع موت الاله الى الضمير الشقى والى تأثير بيمه والرومانتيكية •

(٣٣) « ظاهرية العقل » (بيلى ، ٧٩٥ ، ٧٩٨ ، معدلة) • وكان هيجل شغوفا بالاستشهاد بتوصية القديس آنسلم « ما نؤمن به ينبغى أن نحرص على تعقله quod credimus, intelligere studemus ولكنه كان يقصد أن الاعتقاد الدينى الذى لا يداخله التفكير ينبغى أن يتحول الى معرفة فلسفية ، على الأقل بأصحاب العقول الممتازة •

(٣٤) عن تلخيص لهذا الديالكتيك ، انظر « فلسفة العقل » ، ٥٥٣ ـ ٥٧٧ (والاس ، ٢٩١ ـ ٣١٦) ، « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » مقدمة (هلدين ـ سمبسون ، I ، ٦١ـ٨١) • والدلالة الصحيحة لمعالجة هيجل الديالكتيكية للاله والدين قضية تتعرض للخلاف • وينظر أ• شميث E. Schmidt فى كتابه : Hegels Lehre von Gott — ينظر الى هيجل بوصفه من أتباع لوثر المتمسكين بحرفية تعاليمه من حيث الاعتقاد ، ولكنه سجين جدله واسكاتولوجيته (علم أشراط الساعة) فى المسائل النظرية• ويصف ج• ماكت ت• أ• ماكتاجارت J. McT. E. McTaggart فى كتابه : «دراسات فى علم الكون الهيجلى» ، ٢٤٧ـ٢٥١ ، بأنه أخطر خصم للمسيحية، لأنه يجعل المسيحية تابعة لكونه الفلسفى• ويطالب ج• دولكايت G. Dulckeit فى كتابه : Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels يطالب باعادة صياغة الفكرة الدينية عن الاله لتتجاوب مع الروح اللاشخصية للشعب أو المجتمع • أما أ• كوجيف A. Kojève الذى يكتب من وجهة نظر ماركسية فى كتابه : « مقدمة لقراءة هيجل » فانه يرى أن هيجل هو أول من حاول اقامة «فلسفة الحادية تامة ومتناهية ، فيما يتعلق بالانسان» • (٥٢٥) • والموقف الذى نتخذه فى هذا الفصل هو أن رأى هيجل ليس مسيحيا ولا الوهيا ، كما أنه ليس الحاديا ، أو منتميا الى شمول الألوهية ، ولكنه واحدية متميزة للروح المطلق •

(٣٥) « فلسفة العقل » (والاس ، ٣٠٥ـ٣١٥) ، «الأدلة» ، محاضرة ١٦ (لاسون ، ١٢٤ ـ ١٣٥ ، سبيرز ـ ساندرسون ، III ، ٣١٢ ـ ٣٢٧) •

(٣٦) راجع ف• جريجوار F. Grégoire « دراسات هيجلية » ، ١٤٠ـ ٢١٧ ، عن عدد من التأويلات لفكرة هيجل المطلقة وعن المعنى الذى تؤدى به الى « شمول مثالى للألوهية » "idealist pantheism" (لا تملك الذات المطلقة شعورا متميزا ولكنها تحققه فحسب من خلال صورها المتجزئة المتناهية) •

ملاحظات على الفصل الثامن

ظهور الالحــاد

(١) يكرس فريتس موتنر Fritz Mauthner الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه : « الالحاد وتاريخه فى الغرب » على أسلاف العصر الوسيط والأسلاف المحدثين لالحاد القرن التاسع عشر • وهو يكتب من وجهة النظر الالحادية ، ويضم نزعة التاليه deism ، وشمول الألوهية ، وأى مذهب يعارض الفكرة المسيحية العادية عن الاله ، ويرى أن الالحاد هو الظافر فى عصرنا • أما اذا أردت أن تلتمس التناولات الألوهية للالحاد الحديث، فانظر هـ•دى لوباك H. De Lubac « دراما النزعة الانسانية الملحــدة » ترجمة أ• م• ريلى E. M. Riley ، ج• ماريتان : « نطاق العقل » الفصل الثامن : «معنى الالحاد المعــاصر » (١٠٣ـ١١٧) ، كورنيليو فابرو Dio Cornelio Fabro ٣٩ـ٦٩ • ويناقش ب• ديكوك P. Descoqs امكانية الالحاد وتفوقه الحديث فى كتابه : « اللاهوت الطبيعى ـ محاضرات فى الالهيات » ، II ، ٤٤١ـ ٥٢٤ • والالحاد الذى نقوم بتحليله فى هذا الفصل هو ما يســميه ديكوك الالحاد الوضعى (المنكر انكارا نهائيا) النظرى أو الالحاد القطعى (الدجاطيقى) بالمعنى الصحيح •

(٢) هذه المؤلفات هى : « نحو نقد الفلسفة الهيجلية » ، « ماهيــة المسيحية » ، « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة» ، «مبادىء فلسفة المستقبل» واستشهادنا هنا بكتاب « ماهية المسيحية » قائم على الترجمة الانجليزية بقلم جورج اليوت (ماريان ايفانز) ، فى الطبعة المعادة الميسرة (نيويورك ، هاربر تورشبوك ، ١٩٥٧) • أما المؤلفات الأخرى فنستشهد بها من مؤلفات فويرباخ الكاملة، المجلد الثانى Philosophische Kritiken und Grundsätze (يذكر فيما بعد بكلمة Kritiken [نقد]) وهناك أربع دراسات حديثة تؤكد موقفــه من الالـه والدين : ج• نودلينج G. Nüdling ، « فلسفة لودفيج

فويرباخ فى الدين » ، W. Schilling « فويرباخ والدين » هـ· آرفون H. Arvon « لودفيج فويرباخ أو تحول المقدس » (بالفرنسية)· ويحلل آرفون بوجه خاص فلسفة فويرباخ برمتها ، ويربط بينهما وبين هيجل وماركس ·

(٣) « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٤) ، والمبدأ المكمل المستشهد به فى الفقرة التالية مأخوذ من نفس الجملة · وقد حذفنا معظم الكلمات التى ينثرها فويرباخ بحرية فى حروف مائلة · ويلحظ هـ· ن· فيرتشايلد H. N. Fairchild اتجاهات دينية فى الشعرالانجليزى IV ، ٦ ــ ٩ ، حصافة فويرباخ فى فهمه لتوكيد اكتفاء الانسان بذاته ، وخلق الانسان لفكرة الاله ــ كما عرضت هذه الآراء بواسطة الاتجاه الرومانسى فى الشعر الفيكتورى ، فى مضاد الحاح الشعراء المسيحيين على حاجة الانسان الى الاله بوصفه الخالق ، وبوصفه غاية الانسان ·

(٤) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ٥٠ (نقد ٣٣٩) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ٥) · انظر : ج· هيبوليت J. Hyppolite : « المنطق والوجود : مقال عن منطق هيجل » ، ٢٣١ ــ ٢٤٧ ، عن الأساس الذى يجده فويرباخ وماركس عند هيجل لتفسير تطور الروح على أنه تأليه الانسانية ، والطبيعة الموضوعية · انظر ايضا تفسير : أ· كوجيف ، الذى أوردناه آنفا ، الفصل السابع ، ملاحظة ٣٤ ·

(٥) «ماهية المسيحية» (اليوت ، ١٣ : معدلة) · وينقد ج·ك·اسبورن J. C. Osbourn وب· هـ· كونواى P. H. Conway هـذا الكتـاب نقدا لاهوتيا فى مقـال « القـلم والسيف ضـد الاله » مجـلة التوماوى The Thomist، ٦(١٩٤٣)، ٢٨٥ــ٣١٧ــانظر ك·جرون K. Grün : Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlas

٤٢٤ــ٤٢٥ ، حيث يقرر فويرباخ أنه لا ينكر الاله ، من حيث انه يعتقد أن الألوهية محمول واقعى للطبيعة والموضوعية · ولكنه يعارض الرأى الألوهى القائل بأن الكائن الالهى ذات واقعية لها وجودها الخاص · ومن ثم ينكر فويرباخ انكارا لا غموض فيه ، أى اله يتميز بالفعل عن الانسان والطبيعة·

(٦) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ٣٦) • قزاز المجنس اللطراني هو هذا : « لا يوصف التشابه بين الخالق والمخلوق (الأب والابن) بانه كبير جدا ، بل الأحرى أن يوصف الاختلاف بينهما على أنه كبير جدا » • Enchiridion Symbolorum ، تحرير Denzinger — Bannwart — Umber — Rhner عدد ٤٣٢ ، ص ٢٠٢) • أما عن استخدام «دون» للعبارة الانسان اله الانسان homo homimi Deus بمعنى الوحي ومسيحي فانظر : « مواعظ جون دون » تحرير ج. ر. بوتر G. R. Potter وأ. م. سمبسون E. M. Simpson المجلد السادس ، الموعظة ١٥ ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ •

(٧) «ماهية المسيحية» (اليوت ، ١٨٩–١٩٠ ، معدلة) • ويقوم ك.ن. ماكوي C. N. McCoy بدراسة توماية للمعنى الذي يفهم به كل من فويرباخ وماركس كلمتي «كل» و «لامتناه» في مقاله : « لودفيج فويرباخ وتكوين الفكرة الماركسية الثورية » في Laval Théologique et Philosophique ٧ (١٩٥١) ، ٢١٨ — ٢٤٨ •

(٨) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٦ ؛ ٣٢ (نقد ، ٢٩١ ، ٣٢١) ، « رسالة تمهيدية في اصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٥٥) ، « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٤ ، ١٥ ، معدلة) • وعن دلالة المضاد — لهجيل ، اقرأ ك. لوفيت K. Löwith «فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » لوجوس ، ١٧ (١٩٢٨) ، ٣٢٣–٣٤٧ •

(٩) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٥ ، ١٦ (نقد، ٢٨٩ ، ٢٩٢) يبين ج. فيمان J. Vuillemin في مقاله : « دلالة النزعة الانسانية الملحدة عند فويرباخ وفكرة الطبيعة»، مجلة ديكاليون ، ٤(١٩٥٢) ١٧ — ٤٦ ، يبين أن هذا الرأي لا يستتبع انكار الاله فحسب ، بل كذلك انكار تصور الطبيعة التي تتخذ صيرورتها خلال التاريخ الانساني والنشاط الاقتصادي ، وبذلك يمهد لماركس •

(١٠) يضم كتابه «لودفيج فويرباخ وحصيلة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» ذكريات انجلز المبالغ فيها نوعا ما ، وهذا الكتاب يدخل ضمن « مؤلفات

كارل ماركس المختارة » الطبعة الانجليزية التى راجعها ك· ب· دات C.P. Dutt ، II ، ٤٢٨ ـ ٤٢٩ · ومن الجوهرى ـ للأغراض التاريخية والمذهبية ، التمييز فى وضوح بين الماركسية بوصفها خليطا فضفاضا من ماركس ، انجلز ـ لينين ، وبين الماركسية بوصفها المذهب الشخصى لكارل ماركس نفسه · وعن المعنى الأول ، انظر ف· كونكلين F. Conklin فى مقاله : « الفلسفة الماركسية فى الاله » فى مجلة « الأسكلائية الجديدة »، ٢٨ (١٩٥٤) ، ٣٨ـ٥٧ · أما الفصل الحالى فيقتصر على آراء كارل ماركس الشخصية عن الاله ، وخاصة كما وضعها فى كتاباته السابقة على سنة ١٨٤٨ ، وهى التى تعد المصدر المشترك للتفكير الماركسى الحاضر عن الاله· وهذه الفترة المبكرة يحللها أ· كورنو A. Cornu فى كتابه : « كارل ماركس : الانسان والعمل» ، أ· كورنو « أصول الفكر الماركسى» ، وهـ·ب· آدامز A. P. Adams « كارل ماركس فى كتاباته الأولى » ·

(١١) « الملكية الخاصة والشيوعية » ، فى « ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس » ترجمة ر· ستون R. Stone ، ٢١ · وفى « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ، ٢٧٣ـ٢٨٧ ، يضع هـ· ماركوزه H. Marcuse أسس استمرار الفكر مع هيجل ، وكذلك العوامل الجديدة فى « مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية » ·

(١٢) هذا الاستشهاد والذى يليه ، مأخوذان من ملاحظات ماركس على التذييل الذى ألحقه برسالته للدكتوراه · والتذييل هو :
Kritik der plutarchischen Polemick gegen Epikurs Theologie
المطبوع فى Marx-Engels Gesamtausgabe تحرير د· ريازانوف D. Riazanov وف· أدوراتسكى V. Adoratsky ، I, 1, 1 ، ص ٨٠ ـ ٨١ · ويتابع ف· سنس W. Sens موقف ماركس فى الاله والدين فى مقاله Die irreligiöse Entwicklung von Karl Marx وب· روميه B. Romeyer « الالحاد الماركسى » فى مجلة « محفوظات الفلسفة » ، ١٥ (١٩٣٩) ، ٢٩٣ ـ ٣٥٣ ·

(١٣) « الملكية الخاصة والشيوعية » ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس » (ستون ، ٣٦) ·

(١٤) انظر فويرباخ : « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٧ ـ ٢٥٤)Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٩ (نقد ، ٢٨٤ ـ ٢٨٩ ، ٣١٣ ـ ٣١٨) • وعن علاقات ماركس العقلية بهيجل وفويرباخ ، راجع س• هوك S. Hook : «من هيجل الى ماركس» ، ف• جريجوار F. Grégoire «الى منابع فكر ماركس : هيجل وفويرباخ» ، وج هيبوليت : « دراسات عن ماركس وهيجل » •

(١٥) انظر س• هوك S. Hook : « العقل والأساطير الاجتماعية والديموقراطية » ، ١٠٠ ـ ١٠١ • وتوكيد استبعاد ماركس للاله ليس بالضرورة خلطه « بالحاد القرية » ، وانما هو ببساطة احترام تخصيص ماركس للاغتراب النظرى فى مصطلح الوهى • ويوضح ج• ى• كالفيز J. — Y. Calvez مركزية الالحاد فى ماركس والفكر الشيوعى ، وذلك فى كتابه : « فكر كارل ماركس » ، ٥٥ ـ ١٠٢ ، ٥٣٦ ـ ٥٥٥ •

(١٦) « دعاوى ضد فويرباخ » ، VIII, VII ، النسخة الملحقة بالايديولوجيا الألمانية قسم ١ ، ٣ ، ترجمة ر• بسكال R. Pascal ، ١٩٩

(١٧) « نحو نقد الفلسفة الهيجلية عن الحق » • فى كارل ماركس ، « كتابات مختارة فى علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » تحرير ت• بوتومور T. Bottomore وم• روبل M. Rubel • ويقدم القسم الأول من « الأيديولوجيا الألمانية » (بسكال ، ٣ ـ ٧٨) عرضا فلسفيا مركزا لمادية ماركس الجدلية ـ التاريخية • ويبرز هـ• ب• آكتون H. B. Acton السياق الطبيعى للالحاد الماركسى بوجه عام فى كتابه : « وهم العصر : الماركسية ـ اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية » ، ٥١ ـ ٧١ ، ١١٦ ـ ١٣٣ (بالاشارة الى دين ماركس الذى يدين به لفويرباخ) •

(١٨) « عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية » ، VIII، ٥٠ ، ٥٢ ، ترجمة ك• هيلبراند K. Hillebrand ، ١٨٣ـ١٨٤ ، ١٨٦ـ١٨٩ •

(١٩) «العلم المرح» ٣٥٧ فى «المؤلفات الكاملة» Musarionausgahe XII ٢٨٨ • ويفحص ف• ك• كوبلستون F. C. Copleston نقد نيتشه لشوبنهور (الذى تادى به الأمر الى ربط بفاجنر والمسيحية بوصفه عدوا

للحياة) ـ وذلك فى كتابه : « نيتشه ، فيلسوف الحضارة » ، ١٤٢ـ٢٦٢ ، ويثبت ك٠ لوفيت K. Löwith مكانة نيتشــه فى التاريخ العقــلى للقرن الذى عاش فيه ، وذلك فى كتابه : « من هيجل الى نيتشه » ٠

(٢٠) « عبر الخــير والشر » ، ٣٦ ، ترجمــة م٠ كوان M. Cowan ٤٣ ـ ٤٥ ٠

(٢١) نفس المرجع ، ٢١١ (كوان ، ١٣٥) ٠ انظر ك٠أ٠مورجان الصغير C. A. Morgan Jr. ، «ماذا يعنى نيتشه » ، ٢٤١ـ٢٦٥ ، عن اعادة تقويم الحقيقة ٠

(٢٢) « العلم المرح » ، ١٢٦ فى « نيتشه الميسر » The Portable Nietzsche ترجمــة و ٠ أ ٠ كاوفمـــان W. A. Kaufman ، ٩٥ ٠ والقصيدة الواردة هنا هى « شكوى الى الانسان » فى « القصائد المجموعة لتوماس هاردى » ، ٣٠٦ ٠ وعن موضوع موت الاله ، انظر ، و ٠ أ ٠ كاوفمان : « نيتشه » : فيلسوفا ونفسانيا وعدو للمسيح ، ٧٤ ـ ٨١ ، م ٠ هيدجر M. Heidegger : « متــاهات » Holzwege ، ١٩٣ ـ ٢٤٧ ، باولوس لينتس ـ ميدوك Paulus Lenz-Médoc « موت الاله » فى « الشـــيطان » Satan ، تحرير برونودى المســيح ـ مارى Bruno de Jésus — Marie ، ٤٦٩ ـ ٩٦ ٠ (انظر فيما يلى ، الفصل التاسع ، ملاحظة ١١) ٠

(٢٣) « عدو المســيح » ، ٤٧ ، فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ، ٦٢٧) ٠ قارن ك ٠ رينهارت K. Reinhardt فى مقاله : « كون نيتشه الخالى من الاله » مجلة الفنون والآداب ، ٣ (١٩٥١) ، ٨٩ ـ ٩٦ ٠

(٢٤) « عبــر الخير والشر » ، ٢٢٤ (كوان ، ١٤٨) ٠ انظــر م ٠ بندشــدلر M. Bindschedler « نيتشــه والأســطورة الشعرية » ٠ (بالألمانية) ٠

(٢٥) « أفول الأصنام » فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ٤٨٤ ، ٤٩٠) .

قام ج . سيجموند G. Siegmund بدراسة مركزة لالحاد نيتشه فى « نيتشه الملحد » و « عدو المسيح » .

(٢٦) « عدو المسيح » ، ١٨ (كاوفمان ، ٥٨٥ ـ ٨٦) . كارل يسبرز Karl Jaspers : « نيتشه » ، ٤٢٦ ـ ٤٠ ـ ينقد ارادة المحايثة الخالصة أو هذه الدنيوية التي يؤسس عليها نيتشه الحاده .

(٢٧) « عدو المسيح » ، ٩ (كاوفمان ، ٥٧٦) .

(٢٨) « الى الاله المجهول » (نظمت سنة ١٨٦٤) ، ترجمة و . أ . كاوفمان فى « نيتشه : فيلسوفا ، ونفسانيا ، وعدوا للمسيح » ، ٣٧١ . وما يسميه شيللى « الاله المجهول » فى قصيدة المتأخرة « هيلاس » يشبه القوة اللاشخصية الكونية فى مرحلة نيتشه الأخيرة ، غير أن كليهما لا يقبل نظرة الوحية .

(٢٩) عن وصف ديدرو المؤثر لهذا النوع من النزعة الطبيعية ، راجع « الموسوعة ، مادة » « طبيعى » Naturaliste فى « مؤلفات ديدرو الكاملة » تحرير أسيزا Assézat وتورنو XVI, Tourneaux ، ١٤٠ .

(٣٠) عن موجز للتصور الوضعى للدين انظر أ . كونت A. Comte : « كتاب عقائد الدين الوضعى » ترجمة ر . كونجريف R. Congreve ، والتعليق الهيجلى النقدى الذى قام به أ . كيرد A. Caird فى كتابه : « الفلسفة الاجتماعية ، ودين كونت » .

(٣١) هـ . ت . كوستللو H. T. Costello ، « النزعة الطبيعية عند فردريك وودبردج » فى « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » تحرير ى . هـ . كريكوريان Y. H. Krikorian ، ٢٩٥ . تفهم كلمة «أسطورة» هنا بمعنى وهم لا أساس له ، لا بمعنى أكثر بنائية .

(٣٢) ج . هـ . راندال الصغير J. H. Randall, Jr. « تصدير : طبيعة النزعة الطبيعية » فى « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ . وعن تقرير أحدث ، يؤكد تعدد المناهج أو الاجراءات داخل سياق

البحث العلمي ، ويتمسك بلا بينة الاله في اطار ميتافيزيقا تتمركز حول دلالة طبيعة التجربة الانسانية ، انظر س · هوك S. Hook : « النزعة الطبيعية والمبادىء الأولى » في « الفلاسفة الأمريكيون في أثناء العمل » ، تحـرير س · هوك ، ٢٣٦ ـ ٥٨ · ويعقد المقـارنة بين ماركس والنزعة الطبيعية الأمريكية جيمس كولينز في «النزعة الطبيعيةالماركسية والدنيوية» في مجلة « النظام الاجتماعي » ، ٣ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ ـ ٣٢ ·

(٣٢) ب ·. رومانل P. Romanell : « نحو نزعة طبيعية نقدية » ، ٥ · راجع البيان المشترك الذى كتبه ج · ديوى J. Dewey ، و س · هوك ، و أ · نيجل E. Nagel : « هل أصحاب النزعة الطبيعية ماديون ؟ » مجلة الفلسفة ، ٤٢ (١٩٤٥) ، ٥١٥ ـ ٣٠ ، انظر أيضا أ · نيجل : « المنطق بلا ميتافيزيقا » ، ٣ ـ ١٨ ، للاطلاع على آراء أخرى ·

(٣٤) يمكن أن توجد الأمثلة على هذا الموضوع المتواتر في : « اعادة البناء في الفلسفة » ١٦ ـ ٢٤ ، ١٠٣ ـ ١٢ ، « التجربة والطبيعة » ، ٣٢ ـ ٣٤ ، ٤٨ ـ ٦٣ ، « البحث عن اليقين » ، ٣ ـ ٤٠ · ويشبه ديوى نيتشه من حيث انه يضفي شكلا تاريخيا على تهمته بالتقسيم الثنائي الضار الى مجالين للوجود : أحدهما حقيقي ، والآخر ظاهري · بيد أن اشاراتهما التاريخية تأتي بغية تأليه ـ الروح ، واستخدام المواد التاريخية لأغراض نزاعية · ومنذ أن ظهر هيجل ، أصبح تاريخ الفلسفة جزءا من الحجاج الفلسفي نفسـه · وعن تقويم لنزعة ديوى الطبيعية انظـر ف · سميث F. Smith : « تقدير توماوى لفلسفة جون ديوى » ، مجلة « التوماوى » ١٨ (١٩٥٥) ، ١٢٧ ـ ٨٥ ·

(٣٥) ف · ج · وودبريدج F. J. Woodbridge : « الطبيعـة والعقل » ، ٢١ ـ ٢٤ ، ٤١ ـ ٤٦ ، ١٥٤ ـ ٥٧ ·

(٣٦) س· ب· لامبرخت S. P. Lamprecht : « النزعـة الطبيعيـة والدين » في « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٠ ـ ٣٧ أ· ، نيجل ، « العقل صاحب السيادة » ، ٢٩ ـ ٣٤ ·

(٣٧) نيجل : « العقل صاحب السيادة » ، ٣٠ ، و م ٠ أ ٠ كوهن M. A. Cohen « العقل والطبيعة » ، ١٥٨ ـ ٥٩ ٠

(٣٨) « ايمان مشترك » ، ٤٢ ٠

(٣٩) « اللغة والحقيقة والمنطق » ، ٩ ، والاستشهاد التالى من نفس المرجع ، ١٤ ٠ ومعرفة الله تعالج في نفس المرجع ، ١١٤ ـ ٢٠ ٠

(٤٠) هربرت فايجل Herbert Feigl : « بعض القضايا الرئيسية والتطورات فى فلسفة علم التجريبية المنطقية » فى « دراسات مينيسوتا فى فلسفة العلم » المجلد الأول ، تحرير هربرت فايجل وميكائيل سكريعن Michael Scriven ، ١٤ ـ ١٥ ٠

(٤١) اسحق نيوتن ، « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية ونسق العالم » ، III ، « قواعد التدليل العقلى فى الفلسفة » ، ترجمة أ ٠ موت A. Motte وراجعة ف ٠ كاجورى F. Cajori ، ٣٩٨ ، وتوجد مجموعة مناسبة من الآراء الوضعية والطبيعية الحديثة عن الاله فى « مقدمة حديثة الى الفلســفة » تحرير ب ٠ ادواردز P. Edwards و أ ٠ باب A. Pap . ويحتوى على ملخص ذى نزعة طبيعية للمشكلات ، كتبه ادواردز « ٤٤٦ ـ ٦٣) ، ومحاورة قصيرة عن « التجريبية ضد اللاهوت » بقلم هـ ٠ فايجل (٥٣٣ ـ ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية ـ مناظرة » ٠ بقلم هـ ٠ فايجل (٥٣٣ ـ ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية ـ مناظرة » بقلم أ ٠ ج ٠ اير A. J. Ayer و ف ٠ ك ٠ كوبلســتون F. C. Copleston (٥٨٦ ـ ٦١٨) ٠ ولم تؤثر التعديلات التى أدخلها « اير » فى الأقسام الأخرى من فلسفته تأثيرا كبيرا فى موقفه من الاله ، اللهم الا أنها أرغمته على ان يضع فى حسابه القضايا الخاصة بالضرورة والعلية والمماثلة ، بدلا من التعويل على أى استبعاد عام لمسألة الاله بوصفها خالية من المعنى من الناحية الادراكية ٠ وتصل محاورة فايجل الى ذروتها فى هذا التقرير : « اذا لم يكن ثمة اختلاف بين تأكيد جملة وانكارها ، اختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة من التجربة ، فقد يكون لهذه الجملة معنى

منطقى و / أو جاذبية عاطفية ، ولكنها تكون خالية من الاشارة الى الواقع الفعلى » ، وبالتالى فانها تكون خالية من المعنى بالفعل (٥٣٦ ـ ٣٧) •
بيد أن هذا يفترض أن الحصول على التوكيد التجريبى لا يتم الحصول عليه الا باثبات الاختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة ، على حين أن موضوع القضية (فيما يتعلق بمذهب واقعى فى الألوهية) هو ما اذا كان الاختلاف يتعلق بالوقائع التجريبية من حيث هى مستنبطة ، أو من حيث انها ترتبط بنقطة بداية فى الموجودات الحسية •

ملاحظات على الفصل التاسع

الاله متناهيا ومتطورا

(١) أوثق تناول لنظرة تاريخية شاملة على مذهب التناهى هو مجموعة النصوص المردفة بالملاحظات ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne و و . ل . ريس W. L. Reese « الفلاسفة يتحدثون عن الله » وبخاصة القسم الثانى .

(٢) « رسائل جون ستيوارت مل » ، تحرير هـ . س . ر. اليوت H. S. R. Elliot ، I ، ١٨٣ . ويقدم مل تفسيرا نشوئيا لآرائه عن الاله فى « الترجمة الذاتية لجون ستيوارت مل » ، تحرير ج . ج . كوس J. J. Coss ، ٢٧ ـ ٣٣ ، راجع أيضا كتاب مل : « فلسفة أوجست كونت الوضعية » ، ١٢٠ .

(٣) « فلسفة أوجست كونت الوضعية » ، ١٥ ـ ١٦ . وقد لاحظ و . ج . وورد W. G. Ward وهو من أشد نقاد مل من الكاثوليك اصرارا ـ فى كتابه : « مقالات عن فلسفة التأليه » ، II ، ١٠٦ ـ ١٨ ـ لاحظ تلفيقه عن الاله ، ولكنه رأى أن النزعة الظاهرية ـ من حيث هى كذلك ـ تعد مضادة للنزعة التأليهية .

(٤) « رسائل جون ستيوارت مل » ، II ، ٦٣ ـ ٦٤ ، ٣٠٨ ؛ « ثلاث مقالات عن الدين » ، II (١٠٣ ـ ١٠٥) . ومع أن هذا الكتاب الأخير نشر بعد وفاة مل ، فانه أذاع موقفه عن الاله سواء فى مراسلاته ، أو فى الاشارات الموجزة فى الكتب التى نشرت فى أثناء حياته .

(٥) ينقد مل خلال كتابه كله « فحص فلسفة سر وليم هاملتون » ، وبخاصة ٨٨ ـ ١٠٥ ـ تعاليم هاملتون ـ مانسل عن الاله . وعن هذه

الخلاف ، راجع لسلى ستيفن Leslie Stephen : « النفعيون الانجليز » ، III ، ٣٧٦ – ٤٥٢ .

(٦) يقوم مـل البيانات التى تؤيد نزعة التاليه فى « ثلاث مقالات عن الدين » ، III (١٣٨ – ٧٥) .

(٧) نفس المرجع ، III (١٥٢ ، ١٧٢ – ٧٤) .

(٨) نفس المرجع ، I ،III (٣٧ – ٣٨ ، ١٧٦ – ٧٧) . يرد المعنى المتناهى الذى يضيفه هيوم على كلمة « كامل » فى « محاورات حول الدين الطبيعى » ، XI ، (طبعة ن . ك . سميث N. K. Smith ، ٢٠٣) .

(٩) « مذهب المنفعة » ، ٢ ، هذا النص مطبوع فى كتاب جون بلامينا تز John Plamenatz « النفعيون الانجليز » ، ١٨٣ – ٨٤ .

(١٠) « فحص لفلسفة سر وليم هاملتون » ، ١٠١ .

(١١) « ثلاث مقالات عن الدين » ، I، II (٣٩ ، ١١٦ – ١٧) . ومن ناحية أخرى يزعم توماس هاردى ساخرا أن وجود العذاب يدل على نقص فى معرفة الاله ، وعلى نسيان للعالم ، وعلى أن دورنا لا يقوم فى النضال الى جانب هذا الاله بقدر ما يقوم فى احاطته بما نعانيه على هذه الأرض . انظر قصيدتيه « الاله – منسيا » ، و « الفلاح طريح الفراش يخاطب الها مجهولا » فى « ديوان توماس هاردى » ، ١١٢ – ١٤ – وقد زعم فردريش نيتشه ذات مرة أن الفرض الوحيد الذى يمكن أن يهدم نظريته فى « العود الأبدى » هو أن يكون ثمة اله معذب قد قذف بالعالم ثم نسيه . « هكذا تكلم زرادشت » ، فى « نيتشه الميسر » ، ١٤٢ – ٤٣ .

(١٢) المصدر الوثيق للمواد التى استقى منها جيمس نظرته المبكرة عن الاله طبع فى كتاب : ر . ب . بيرى R. B. Perry : « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، ٥٠ – ٦٦ ، ٤٧٠ – ٧١ ، ٤٩٢ – ٩٣ ، ٥٢١ – ٢٨ ؛ II ، ٧٠٧ – ١٦ .

(١٣) « نفس المرجع » ، رسالة الى أ ٠ و ٠ هولمز O. W. Holmes ، ١٥ مايو سنة ١٨٦٨ ، I ، ٥١٧ ٠ وعن تأثير رنوفييه البناء ، انظر نفس المرجع ، I ، ٦٥٤ ـ ٦٩ ٠

(١٤) « ارادة الاعتقاد » ، ٢١٣ ٠ رد جيمس على استبيان ج ٠ ب ٠ برات J. B. Pratt مطبوع فى « رسائل وليم جيمس » ، تحرير هنرى جيمس Henry James, II ، ٢١٢ ـ ١٥ ٠ ويقوم و ٠ أ ٠ هوكنج W. E. Hocking بعرض مفصل للتدليل على الاله القائم على التجربة الدينية ، وذلك فى كتابه : « معنى الاله فى التجربة الانسانية » ٠

(١٥) « ارادة الاعتقاد » ، ١ ـ ١٣ ، ٥٩ ـ ٦١ ، ٩٠ ـ ١٠٣ ٠ ويقوم أ ٠ و ٠ لايمان E. W. Lyman بتحليـــل فى مقاله : « وليم جيمس فيلسوف الايمان » وذلك فى « الاحتفال بذكرى وليم جيمس » ١٨٤٢ ـ ١٩٤٢ ، تحرير هـ ٠ م ٠ كولن H. M. Kallen ، ١٩٢ ـ ٢٠٨ ٠

(١٦) بيرى ، « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، رسـالة الى توماس ديفيدسون Thomas Davidson ، ١٨ يناير ، ١٨٨٢ ، I ، ٧٣٧ ٠ وأضاف جيمس : « وهذا يعد شركا كما يعد توحيـدا على السـواء ٠٠٠ والصعوبات الوحيدة فى مذهب المؤلهة هى الصعوبات الأخلاقية والدناءات ، وكانت هذه الصعوبات تبدو لى دائما نابعة من العقيدة غير المبررة عن الاله بوصفها الواقع المانع الجامع ٠ فلو اعتقد المرء مرة واحدة فى امكان قيام تعددية أولية يكون فيها عضوا واحدا ، والتى قد لا يكون لها توليف ذاتى وحيد ، حينئذ تكف التقوى عن التنافر مع الرجولة ، ويكف « الايمان » الدينى عن التنافر مع الاستقامة الذهنية » ٠ (بيرى ، I ، ٧٣٧ ، ٧٣٨) ٠ وهذا النص المبكر يدل على أن التزام جيمس الأساس كان بمذهب فى التعدد عن الموجودات المتناهية ، وعلى أنه لم يكن ثمة حجج ميتافيزيقية ملزمة تؤيد وجود قوة الهية لامتناهية ، وعلى أنه كان مسوقا الى انكار هذه القوة الأخيرة فيما يبذله من جهد لتبرئة الاله عن الاعتراضـات الأخلاقية الناشـــئة عن التأويلات المزعومة ، لارادته اللامتناهية ، وكماله الفريد ، وعلى أنه لم يستبعد مذهبا فى الشرك أو التعدد حتى للكائنات الالهية ٠ وعن مشكلة

إضفاء معنى برجماتي على الإله ، فيما يتعلق بالحوادث الماضية ، اقرأ « البرجماتية » ، ٩٦ – ٩٩ ، و « معنى الحقيقة » ، ١٨٩ ، رقم ١ .

(١٧) « البرجماتية » ، ٨٠ .

(١٨) « صنوف الخبرة الدينية » ، ١٨ . والملاحظة الخاصة « بالشفافية المباشرة » المناظرة للادراك الحسى المباشر العادى ، مقصورة هنا على التجربة الدينية عن الاله .

(١٩) « ارادة الاعتقاد » ، ٦١ ، ١٤١ ، « كون متعدد » ، ١٢٤ – ٢٦ ، ٢٩٤ – ٩٥ . واعتنق صديق وليم جيمس ف . ك . س . شيلر F. C. S. Schiller موقفا مماثلا ، قارن ، روبن آبل Reuben Abel : « النزعة الانسانية البرجماتية عند ف . ك . س . شيلر » ، ١٣٢ – ٣٣ .

(٢٠) هذا هو الاتجاه الكلى لنتائج « صنوف الخبرة الدينية » ، ٥١٦ – ٢٤ . وهناك مناقشة نقدية لهذه النقطة قام بها د . ك . وليامز D. C. Williams ، « وليم جيمس ووقائع المعرفة » ، فى « الاحتفال بذكرى وليم جيمس » ، ١١٠ – ١٢ .

(٢١) « كون متعدد » ، ١١٠ ؛ البرجماتية ، ٢٩٩ .

(٢٢) بيرى ، « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، I ، ٨٠٨ – ٨٠٩ ، ٣٨٦ ، ٧٢٦ – ٧٣٤ ؛ « معنى الحقيقة » ، ٢٢ ، رقم ١ ؛ « كون متعدد » ، ٥٢ – ٧٣ . ويقوم رويس بمحاولته الرئيسية للتوفيق بين الذوات المتناهية والمطلق فى كتابه « العالم والفرد » ، II ، ٢٧١ – ٤٥٢ . وعن موجز مقتضب ونقد ، انظر ج . هـ . كوتون J. H. Cotton . « رأى رويس فى الذات الانسانية » ، ١٤٦ – ١٥٦ .

(٢٣) « كون متعدد » ، ٣٤ .

(٢٤) « صنوف الخبرة الدينية » ٤٣٠ – ٣٤٨ ، وفى بقية الفصل (٤٤٨ – ٤٥٩) ، يرفض جيمس أى تبرير مثالى عقلى لمذهب التأليه ويضعه على مستوى واحد مع المحاولة الإسكلائية .

(٢٥) نفس المرجع ، ٤٣٥ .

(٢٦) « بعض مشكلات الفلسفة » ، ٢١٧ « كون متعدد » ، ٧٣ ، لم يعش جيمس ليمد الأساس التجريبي للعلية والاستدلال العلي الى ماوراء الذات الانسانية الفعالة .

(٢٧) «كون متعدد» ٢٣-٣٥ . انظر ف.هـ.برادلي F. H. Bradley « مقالات عن الحقيقة والواقع » ، ٤٢٨ - ٤٣٨ ، بحثا عن دفاع مثالى عن التفرقة بين الاله والمنطق ، وكذلك بحثا عن نقد لنظرية جيمس عن الـه متناه بوصفها بديلا دينيا .

(٢٨) يمكن أن يدرج موقفه - اليوم - على أنه مثل على «شمول الألوهية» أو حضور كل شيء في الاله . وحين حاول جيمس أن يصف بطون الأشياء المتناهية في الاله ، سلم « بأننا حقا أجزاء باطنية من الاله ولسنا مخلوقات خارجية » . « عالم متعدد ، ٣١٨ » . وكان الخلق يعني له دائما انبثاثا سحريا ، وانفصالا للأشياء عن الاله. ولانقاذ وحدة الكون وترابطه الوثيق، شعر حينئذ بأنه مرغم على أن يكون متعاطفا مـع النزعة النفسية الشاملة panpaychism ومع « شمول الألوهية » . بيد أن هذه الآراء عادت به الى علاقة تجزيئية للأشياء الأخرى بالاله ، وهكذا شكلت تهـديدا لنزعة جيمس التعددية ، حتى حين أنكر وجود وحدة كونية فريدة للذات أو توليف ذاتي . وكلمة panentheism قصد بها أن تكون وسطا بين مذهب التاليه وبين مذهب شمول الألوهية . بيد أن مذهب التاليه المقصود هنا ما زال هو تصور العـلو - المنبثق المغـالى فيـه للاله ، والحـل الذى يقترحـه panentheist solution مابرح يجعل الأشياء المتناهية مقومات الذات الالهية الواحدة تحت شكل واحـد من أشكالها العلاقية . قارن تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne «النسبية الالهية» ور.ك. ويتمور R. C. Whittemore «مقدمة لمذهب فلسفي حديث في التاليه» «دراسات تولين في الفلسفة» ، ٥ (١٩٥٦) ٨٧ - ٩٣ ، عن pantheistic finitism .

(٢٩) راجع جيمس كولينز : « تحول شيلر من الكاثوليكية الى شمول الألوهية » ، في «دراسات فلسفية تكريما للمحترم جدا اجناتيوس سميث»

تحرير ج. ك. ريان J. K. Ryan ، ١٧٩ ـ ٢٠٧ ؛ صمويل الكسندر Samuel Alexander « المكان والزمان والربوبية » ؛ ف. ر. تينانت R. F. Tennant «اللاهوت الفلسفي» ؛ أ.س. برايتمان E. S. Brightman « مشكلة الاله » ؛ تشارلز هارتشورن ، « رؤية الانسان للاله » . انظر أيضا الندوة التي عقدها ت.ب.ماكتاي T. P. Mctighe ول.هـ.كندزيرسكي L. H. Kendzierski عن « الاله المتناهي في الفلسفة المعاصرة » ، محاضر جلسات الرابطة الأمريكية الكاثوليكية الفلسفية، ٢٨(١٩٥٤)، ٢١٢ـ٢٣٦ ؛ ف. ج. شين F. Y. Sheen «الاله والعقل في الفلسفة الحديثة» ؛ ف. ج. شين«الدين بلا اله» ، وهي كتب تدرس العلاقة بين الصيرورة الكلية والمذهب المضاد للعقلانية ، والمذهب الحيوى ، مع الرجوع بوجه خاص الى هنرى برجسون ، الذى لم يكن من دعاة مذهب التناهي بصفة رسمية .

(٣٠) « عملية التطور والواقع » ، ٣١٥ . انظر الفصل « عن الاله » في ر . داس R. Das « فلسفة هوايتهد » ، ١٥٦ ـ ١٧٠ . راجع أيضا ايفور ليكليرك Ivor Leclerc « ميتافيزيقا هوايتهد » ، ١٨٩ ـ ٢٠٨ ، الذى يؤكد الحاجة الى التسليم بالاله على أساس المبدأ الأنطولوجي القائل بأنه لا وجود لشيء منعزل عن الأشياء الواقعية ، ومن ثم لا وجود لهدف ذاتي للكيانات الواقعية دون كيان واقعي فريد .

(٣١) « الدين في عملية التكوين » ، ٦٨ ـ ٧٤ .

(٣٢) نفس المرجع ، ٧١ .

(٣٣) « العلم والعـالم الحديث » ، ولكنه يصف أفلاطون في كتـابه « مغامرات الأفكار » ، ٢١٣ ، بأنه أعظم ميتافيزيقي من انصار الحدس .

(٣٤) عن الأوصاف الميتافيزيقية المؤدية الى الدليل على واقعية الاله ، انظر « مغامرات الأفكار » ، ٢٥٠ ـ ٥٧ ، « الدين في عملية التكوين » ، ٨٨ ـ ٩٣ ، « عملية التطور والواقع » ، ٤٦ ـ ٤٧ ، ٧٣ ، ٣٧٣ ـ ٧٤ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ ـ ٢٢ . يقوم تشارلز هارتشورن بدراسة تحليلية : « فكرة هوايتهد عن الاله » في « فلسفة الفرد نورث هوايتهد » ، تحرير ب . أ .

شيلب P. A. Shilpp ، ٥١٥ ـ ٥٩ • وبين ناثانيل لورنس Nathaniel Lawrence في كتابه : « تطور هوايتهد الفلسفي » ، ٢٧٩ ـ ٨٥ ، مدى عدم استغناء مذهب هوايتهد عن التطور الوظيفي للاله ، ولكنه يذهب الى أن هوايتهد استخدم الفكرة المنظمة للاله استخداما تكوينيا لا مسوغ له • وعن مقـــارنة نقـدية مع رأى القديس توما عن الاله ، انظـر ل • فولى L. Foley : « نقد فلسفة الوجود عند آلفرد نورث هوايتهد فى ضوء الفلسفة التوماوية » ، ٥٩ ـ ٨٤ ، ١٤٦ ـ ٦٤ •

(٣٥) « أشكال من الفكر » ، ١٤١ ـ ٤٢ •

(٣٦) « عملية التطور والواقع » ، ٥٢١ • عن المنهج الميتافيزيقى ، قارن نفس المرجع ، ٤ ـ ٢٦ ، « مغامرات الأفكار » ، ٢٨٣ ـ ٣٠٥ •

(٣٧) « عملية التطـور والواقع » ، ٥٢١ • وعن الطبـــائع الثلاثة و « القطبية الثنائية dipolarity في الاله » ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ ـ ٤٧ ، ١٣٤ ـ ٣٥ ، ٥٢١ ـ ٣٣ ، و أ . هـ . جونسون A. H. Johnson : « نظرية هوايتهد عن الواقع » ، ٥٩ ـ ٦٩ •

(٣٨) يذكر هوايتهد نفســه هذه الاســتثناءات فى « عملية التطور والواقع » ، ١٣٤ ، ١٦٨ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ ـ ٣٢ • ومع ذلك ينظر الى الاله ـ مختلفا فى ذلك مع مفسريه ـ على أنه لازم لمتحيه • والاله هو السبب الذى يوجد به عالم منظم ، وقوانين للطبيعة ، وهو يجعــل « الكايوس » شــيئا مستحيلا ، كما أنه يزودنا بأساس لا احصائى للاحتمال (نفس المرجع ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، الدين فى عمليــة التكوين ، ١٠٤) • وعن تفســير نقــدى للاستثناءات التى يسطها الاله على المبادىء الميتافيزيقية ، انظر ر • ك • ويتمور R. C. Whittemore « الزمان واله هوايتهد » ، دراسات تولين فى الفلسفة ، ٤ (١٩٥٥) ، ٨٣ ـ ٩٢ • بعض مفاتيح هوايتهد عن الاله يتوسع فيها ب • فايس P. Weiss « أشكال الوجود » ، ٢٧٧ ـ ٣٧٠ ، قارن ٣٤٩ ـ ٥١ ، عن حاجة الاله الى أشكال الوجود الأخرى •

(٣٩) هذا الموضوع يبحثه س • ل • ايلى S. L. Ely فى « يسر التناول الدينى لاله هوايتهد » •

(٤٠) « ارادة الاعتقاد » ، ٢٢ •

ملاحظات على الفصل العاشر
سبيل القلب الى الله

(١) ناقشت هذا الأخت مارى لويز هوبر Sister Marie Louise Hubert فى « دفاع بسكال الذى لم يتم » ؛ ل· لافوما L. Lofuma « تاريخ خواطر بسكال » (١٦٥٦ ــ ١٩٥٢) ·

(٢) يصف ف· ستروفسكى F. Strowski الخلفية الفرنسية العقلية والدينية فى « بسكال وعصره » ، I ، وهـ· بوسون H. Busson فى « الفكر الدينى الفرنسى من شارون الى بسكال » ·

(٣) الترجمة مأخوذة من الطبعة المزدوجة (تضم الأصل الفرنسى وترجمته الانجليزية) ، « خواطر بسكال » ترجمة هـ· ف· ستيوارت H. F. Stewart المقطوعتان ١٠ ، ١٢ (٥ ، ٧ ، ٩) · وعن مدخل اجمالى، انظر : ف· بورانللى V. Buranelli « مبادىء فلسفة بسكال » ، فى مجلة « الاسكلائية الجديدة » ، ٣٠ (١٩٥٦) ، ٤٤٠ ــ ٤٤٩ ·

(٤) رسالة الى م. بيرييه M. Périer ، ١٥ نوفمبر ، ١٩٤٧ ، فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » ، ترجمة أ· كايييه E. Cailliet وج· ك· بلانكيناجل J. C. Blankengel ، ٥٦ · ويشرح بسكال تصوره للبحث الفزيائى فى شذرة من مقدمة لرسالة عن الفراغ ، فى نفس المرجع ، (كايييه ــ بلانكيناجل ، ٥٠ ــ ٥٥) ·

(٥) « خواطر » ، ١٢ (ستيوارت ، ٧) ، رسالة الى السيد والآنسة دى روانيه De Rouanez ، ٢٧ أكتوبر (؟) ، ١٦٥٦ ، فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » (كايييه ــ بلانكيناجل ، ١٤٧) ·

(٦) ج· روسييه J. Russier « الايمان وفق بسكال » يؤكد على العامل الينسينى ، ولكنه يختم بأن بسكال لا يسمح بأية معرفة طبيعية بالاله · والواقع أنه ينظر الى مذهب التاليه deism على أنه غير جدير بالتقدير وعلى أنه (فى سياق الرهان) غير ثابت رياضيا ، ولكنه ما زال معرفة طبيعية بالاله تشكل خصما خطرا للمسيحية ·

(٧) « خواطر » ، ٥٤٣ (ستيوارت ، ٣١٣) ، انظر نفس المرجع ، ٢٨٥ (ستيوارت ، ١٦١) ، عن نقد ديكارت · ويوضح أ· كاييه اتجاه بسكال المتأثر بالكتاب المقدس فى : « بسكال : عبقرية فى ضوء الكتاب المقدس » ·

(٨) انظر « خواطر » ، ٢١٠ ب ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٥١٤ (ستيوارت ، ١٠١ ، ١٣٣ ، ٢٨٩) · يلاحظ ن· آبركرومبى N. Abercrombie المؤثرات الأغسطينية والينسينية على هذا الموضوع فى كتاب : « القديس اغسطين والفكر الفرنسى الكلاسيكى » ، ١٠٢ ، ١٠٤ ·

(٧) محادثة مع دى ساسى M. deSaci حول ابكتيت ومونتانى · فى «مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة» (كاييه ، بلاكيناجل ، ١٢٦ ــ ٣٣) · وعن النقائض بين الفلاسفة قارن « خواطر » ، ٢٥٢ ــ ٢٨٧ (ستيوارت ، ١٦٣) ·

(١٠) « خواطر » ٤٣ ، ٢١٠ ب ، ٣١١ ، ٣١٦ (ستيوارت ، ١٩ ــ ٢٩ ، ١٠١ ــ ١١ ، ١٧١ ، ١٧٣) · انظر أ · بنزكرى E. Bengécri « الروح الانسانية عند بسكال » ·

(١١) محادثة مع دى ساس حول ابكتيت ومونتانى « فى» مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة (كاييه ــ بلانكيناجل ، ١٣١) ·

(١٢) « خواطر » · ٢٢٣ (ستيوارت ، ١١٥ ــ ٢٣) ، قارن عناوين المقطوعتين ٢٣٦ و ٢٤٩ (ستيوارت ، ١٢٧ ، ١٣٥) · قام جورج برونيه Georges Brunet باعادة طبع «الخواطر» مع تعليقات مكتوبة بعناية فى«رهان بسكال » الذى يفترض أن عبارة بسكال الاستهلاكية (" Infiny rien ")

معادلة لضدها : « العدم اللامتناهى » (٥٤ ـ ٥٥) • راجع ج • ك • ريان « حجة الرهان فى بسكال وغيره » ، فى مجلة « الاسكلائية الجديدة » ، ١٩ (١٩٤٥) ، ٢٣٣ ـ ٢٥٠ ، وج• أ• دانجيه J. E. D'Angers « بسكال وأسلافه» عن النشاطات الاعتذارية (أو الدفاعية) خلال قرن بسكال•ومعأنه لا يوجد تأكد تام من المكان الذى ينبغى أن يوضع فيه «الرهان» من «الدفاع» Apology ، الا أن التفسير الحالى يحاول أن يضع فى اعتباره ما قام به الباحثون من دراسات حول ترتيب الشذرات •

(١٣) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١١٧) • وعن تحليل رياضى للرهان ، راجع التذييل الذى كتبه ب• لامبوسيه P. Lambosay « ما ينبغى معرفته من حساب الاحتمالات لفهم رهان بسكال » فى ك • جورنيه C. Journet : « حقيقة بسكال » ، ٣١٣ ـ ١٧ • وتعليق جورنيه نفسه عقائدى وليس تاريخيا • ويقدم ر• أ• لاكومب R. — E. Lacombe تفسيرا آخر للرهان فى«دفاع بسكال» ، ٧٢ـ١١١ ، يزعم فيه أنه لا يهم الا ذلك النمط من الانسان الذى يبحث عن خير أبدى لامتناه ، ويطلب اما الحقيقة المطلقة والعدالة ، واما لاشىء مطلقا على الأرض• ويعطى برونيه فى المرجع السالف الذكر ٧٥ ـ ٨٤ ـ ملخصا متوازنا ، يفترض فيه وجود مخاطرة متناهية دائما ، ويؤكد على الاختيار بين اكتساب كل شىء ، وخسارة لا شىء •

(١٤) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١٢٠ ، ١٢١) • وهناك ملاحظة على هذه الجملة فى أ • جيلسون : « الأفكار والرسائل » ، ٢٦٣ ـ ٧٤ •

(١٥) فولتير ، « رسائل فلسفية » ، XXV (طبعة ناف ، ١٤١ ـ ٧٥) ، د • فينش D. Finch : « النقد الفلسفى لبسكال فى القرن الثامن عشر » ، م • ووترمان M. Waterman : « فولتير وبسكال والمصير الانسانى » •

(١٦) « عقل رجل الهندسة » فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » (كاييه ـ بلانكيناجل ١٨٩) •

(١٧) « خواطر » ، ٤٣ (ستيوارت ، ٢٧) ٠

(١٨) نفس المرجع ، ٦٢٧ (ستيوارت ، ٣٤٥) ٠ قارن ج ٠ لابورت J. Laporte « القلب والعقل عند بسكال » ٠

(١٩) يبحث د ٠ باتريك D. Patrick هذه المسألة بحثا تفصيليا فى كتابه : « بسكال وكيركجورد » ٠

(٢٠) « الشذرات الفلسفية » ، ترجمة د ٠ ف ٠ سوينسون D. F. Swenson ، ٣٢ ، رقم ٢ (معدلة) ٠ واذا أردته عرضا موجزا ، انظر : ج٠ أ٠ مورانت J. A. Mourant « مكان الاله فى فلسفة كيركجورد » مجلة الميتافيزيقا (الايطالية) ، ٨ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ ــ ٢١ ٠

(٢١) قارن ج٠كولينز ، « عقل كيركجورد » ، ٥٠ ــ ٦٥ ، ٧٢ ــ ٧٩ ، عن الرومانسية ٠

(٢٢) ج ٠ ف ٠ جيته ، « فاوست » ، الجزء الأول ، ترجمة ب ٠ ك ٠ مورجان B. Q. Morgan ، ٨٦ ٠

(٢٣) عن هيجل وكانت والغاية الأخلاقية انظر : « الخوف والارتعاد » ترجمة و ٠ لاورى W. Lowrie ، ٨٠ ، ١٠٥ ، انظر أيضا يوميات ، اليومية السابعة ترجمة أ ٠ درو A. Dru ، ٣ ٠

(٢٤) « حاشية ختامية غير علمية » ، ترجمة د ٠ ف ٠ سوينسون D. F. Swenson و و ٠ لاورى ، ٩٩ عن الوجود ، انظر ت ٠ هـ ٠ كروكسال T. H. Croxall « تعليق كيركجورد » ، ١٠ ــ ٣٤ ٠

(٢٥) يشيع التضايف بين تصور المرء للاله وتصوره للفرد الانسانى فى كتاب « وجهة النظر » ، ترجمة و ٠ لاورى ، وفيه يبوح كيركجورد بغايته الأولية ٠ واذا ردت الاطلاع على نقد الوحى وشخصانى مماثل لمثالية هيجل ، انظر ج ٠ ب ٠ سيمز J. B. Siemes : Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie, مجلة «الأسكلانى» ، ٣٠ (١٩٥٥) ، ١٦١ ــ ١٨٤ ٠

(٢٦) Papirer ، ١٨٤٩ ، تحرير ب · أ · هايبرج P. A. Heiberg
و ف · كور P. V. kuhr و أ · تورسيتنج E. Torsting ، × ٢ أ ١٦٣ ·

(٢٧) جيمس كولينز ، « الايمان والتفكير فى كيركجورد » ، مجلة الدين ، ٣٧ (١٩٥٧) ، ١٠ ـ ١٩، وعن نظرته الدينية ، انظر رايدر تومت Reidar Thomte « فلسفة كيركجورد عن الدين » ، و ب · د · ليففر : P. D. LeFevre ؛ « صلوات كيركجورد » ·

(٢٨) « دفاع عن حياتى الذاتية » Apologia Pro Vita Sua تحرير ك · ف · هارولد C. F. Harrold ، ٤٤ ـ ٤٥ ، مقال فى معونة أجرومية التصديق » تحرير ك · ف · هارولد ، ٩١ ـ ٩٢ · وسيشار الى هذه المؤلفات من الآن فصاعدا بكلمتى : « دفاع » ، و « أجرومية » على التوالى ·

(٢٩) القصة الأساسية للأعوام السابقة على « الدفاع » (١٨٦٤) متضمنة فى « نيومان : حياته وروحانيته » تأليف لويس بوير Louis Bouyer وفى المجلد الأول من و · وورد W. Ward « حياة جون هنرى كاردينال نيومان » ، وستذكر من الآن فصاعدا تحت عنوان « حياة » وورد ، ٣٧ ـ ٣٨ · وعن التجربة الرومانية ، انظر : بوير ، ٢٥٨ ـ ٧٩ ، « حياة » وورد ،١٣٥ ـ ٧٥ · انظر أيضا عن المدرسة العقلية : أ · د · كولر A. D. Culler : « العقل المسيطر : دراسة فى المثل التربوى الأعلى عند نيومان » ، ٣٤ ـ ٤٥ · وعن النظرة الى الاله والطبيعة التى اكتسبت طابعا شعبيا على أيدى بيلى Paley واللاهوتيين الطبيعيين البريطانيين فى الأعوام السابقة على داروين ١٧٩٠ ـ ١٨٥٠ ، انظر : ك · ك · جيليسبى C. C. Gillispie « النشوء والجيولوجيا » ·

(٣٠) « أحاديث موجهة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦١ ـ ٦٢ · قارن : « فكرة جامعة » ، تحرير ، ك · ف · هارولد ، ٢٣ ـ ٢٤ ، أجرومية ، ٢٥٥ ، ٣٨٢ ـ ٨٣ ·

(٣١) « دفاع » ، ٢١٧ ، ٢١٨ ـ ١٩ · قارن « أحاديث موجهة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦١ ـ ٧٤ ·

(٣٢) « حياة » وورد ، II ، ٢٥٠ ، ٢٧٦ ، تطبيق التباين يتم فى « أجرومية » ، ١٨٢ ــ ٩٣ • وعن نظرية المعرفة عند نيومان ، انظر : ج • ف • كرونين J. F. Cronin « كاردينال نيومان : نظريته فى المعرفة » •

(٣٣) « أجرومية » ، ٢٣٥ ، قارن نفس المرجع ، ٣٢٣ ــ ٢٤ • وتوسع فى هذا الموضوع أ • ج • بوكراد A. J. Boekrad « الاكتساب الشخصى للحقيقة وفقا لـ ج • هـ • نيومان » وان كان يلح أكثر من نيومان على الأساس الميتافيزيقى •

(٣٤) « أجرومية » ، ٣٨٢ • وعن تكوين المبادىء الأولى المتحققة شخصيا ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ ــ ٥٦ •

(٣٥) « أجرومية » ، ١١٩ ــ ٣٢ ، حيث ينظر نيومان الى نظريته على انها تجريبية فى مضاد نظرة لوك القبلية الى درجات التصديق •

(٣٦) « أحاديث موجهة لطوائف مختلطة » ، ٢٧٦ ــ ٧٧ • عن الصعوبة والشك ، قارن « دفاع » ، ٢١٦ ــ ١٧ ، عن الفحص والبحث ، انظر « اجرومية » ، ١٤٤ • ويسمى نيومان عمله أحيانا بأنه بحث ، بالمعنى الواسع للفحص العقلى للأسس والمشكلات •

(٣٧) « دفاع » ، ٢١٩ ــ ٢٠ • قارن هذه الفقرة بالصورة التى يرسمها نيومان « للملحد الخالص النقى » الذى يقبل أحد القولين بعدم وجود خالق (اجرومية ، ١٨٧) •

(٣٨) « خمس عشرة موعظة القيت أمام جامعة أكسفورد » ، ٢٤٧ ــ ٤٩ • وهو يضع وجهته بقوة فى « خطاب موجه الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » فى بعض الصعوبات التى يشعر بها الأنجليكانيون فى تعليم الكاثوليكية II ، ٢٥٤ : « ينبغى الا يظن بى أننى أقصر الوحى الذى تعد الكنيسة حافظة له على مجرد اعادة نشر القانون الطبيعى ، ولكن ما زال من الحق ، أنه على الرغم من أن الوحى متميز كل هذا التميز عن تعاليم

الطبيعة وانه يتجاوزها ، الا نه ليس مستقلا عنها ، وليس بدون علاقات معها ، ولكنه مكمل لها ، واعادة توكيد ، ومصدر ، وتجسيد ، وتفسير » • ونيومان يجيب عن بسكال ، ومذهب التاليه ، والنزعة الانسانية الملحدة معا ، لا منفصلين على حدة كل عن الآخر • ويفحص أ• د• بينارد E. D. Benard في كتابه : « مدخل الى لاهوت نيومان » موقفه اللاهوتي العام ، كما يشرح نظريته في الايمان والعقل ب • فلاناجان P. Flanagan في كتابه : « نيومان ، الايمان والمؤمن » انظر ايضا ف • باخوس F. Bacchus « مواعظ نيومان في جامعة أكسفورد » ، مجلة الشهر ، ١٤٠ (١٩٢٢) ، ١ ــ ١٢ • وعن تفسير مفصل للحادث حول القديس بولس ، انظر برتيل جارتنر Bertil Gartner « الحديث الأروباجي والوحي الطبيعي » •

(٣٩) عن الاله المحتجب ، والالحاد ، والحاجة الى الوحي ، اقرأ الأجرومية ، ٢٦٧ ــ ٦٨ ، ٣٠١ ــ ٣٠٢ •

(٤٠) عن الداروينية انظر « حياة » وورد ، II ، ٣٤٢ ــ ٤٣ ، كولر Culler ، « العقل المسيطر » ، ٢٦٦ ــ ٢٦٩ ، ك • ف • هارولد C. F. harrold « جون هنرى نيومان » ، ٧٦ ، أجرومية ، ١٨٢ • يدرس ر• شيفر R. Shafer علاقة نيومان بغير هؤلاء من الفيكتوريين في كتابه : « المسيحية والمذهب الطبيعي » •

(٤١) « فكرة جامعة » The Idea of a University ، ٥٤ ، ٣٢٦ ــ ٣١ •

(٤٢) « أجرومية » ، ٥٣ ــ ٥٦ ، « حياة » وورد ، II ، ٢٦٩ • وحتى مع النظر الى نظام الطبيعة ، ذهب نيومان ــ على كل حال ــ الى أن هذا النظام ينبغي أن يتمشى مع بينة الضمير في سبيل الوصول الى الاله المتعالي، لا الى مجرد عقل كوني هيومي (نسبة الى هيوم) ، متناسبا تمام التناسب مع الطبيعة ، وهذا العقل لا يعدو أن يكون « الطبيعة ببريق الهي عليها » • (فكرة جامعة ، ٣٥) • وقد كان نيومان معنيا دائما بمذهب هيوم في التناهي

الطبيعى ، وخاصة كما عبر عنه فى حديث أبيقور ، القسم الحادى عشر من « بحث عن الفهم الانسانى » • وعن التمييز بين التصميم والتناهى بالاشارة الى الطريق التوماوى الخامس للدليل ، انظر : ر•ل•فارسى R. L. Faricy « اقرار المبدأ الأساسى للطريق الخامس » مجلة « الاسكلائية الجديدة » ، ٣١ (١٩٥٧) ، ١٨٩ _ ٢٠٨ •

(٤٣) انظر « حجرة تاموروث للمطالعة » فى « مقالات وصور تخطيطية » ، تحرير ك • ف • هارولد ، II ، وخاصة ٢٠٤ _ ١٣ ، « فكرة جامعة » ، ١٩٦ _ ٢٠٠ ، ٣١٠ _ ٣١٣ •

(٤٤) « نظرة ميلمان الى المسيحية » فى « مقالات وصور تخطيطية » ، II ، ٢٢١ ، ٢٢٣ • وثمة الهام قوى من آباء الكنيسة وراء تصور نيومان كله للاله ، ولكنه منضم الى وعى حاد بالنظرة الناشـــئة عن التجريبية البريطانية والمدرسة العقلية •

(٤٥) « فكرة جامعة » ، ٣٥ ، اجرومية ، ٣٠٥ •

(٤٦) هنـاك فقرتان نموذجيتـان فى « أحاديث موجهـة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦٤ _ ٦٥ ، ٢٨٥ _ ٨٦ • وعن العلية ، راجع « أجرومية » ، ٥١ _ ٥٣ ، « حياة » وورد ، II ، ٢٥٨ •

(٤٧) تضـم مخطوطات نيومان غير المخطوطة فى كنيسة برمنجهـام مجموعة من الأوراق • (MS A46. 3) عن مثـل هذه الموضـــوعات الميتـــافيزيقية كالأدلة على وجـود الله • وهـذه المجموعة ميسرة الآن على الميكروفيلم فى مكتبة جامعة ييل ، وقليل غيرها من المكتبات الأمريكية • أما الملاحظات على الدليل المستمد من الضمير قد نشرها أ • برزوارا E. Przwara فى « صراع الحاضر » Ringen der Gegenwart، II ، ٨٣٤ ، رقم ٢٤ • ويعطى هـ • فريز H. Fries فى كتابه : « فلســـفة نيومان الدينية » (بالالمانية) تفسيرا متزنا لدور الضمير فى نظرية نيومان الدينية •

(٤٨) « رسالة موجهة الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » فى « بعض الصعوبات التى يشعر بها الانجليكانيون فى التعليم الكاثوليكى » ، II

٢٤٨ • وعن الأنماط المختلفة لنزعة الاحالة الأخلاقية moral reductionism راجع « أجرومية » ، ٩٣ ، وعن نظرية الجنتلمان ، داخل سياق البرنامج الخاص باستبدال الحس الأخلاقي أو الذوق بالضمير ، انظر «فكرة جامعة» ، ١٦٩ — ١٨٧ •، وعن النقاط الضعيفة في تفسير «مل» باللجوء الى تداعي المعاني انظر (MS A46. 3) ، كما ينقلها بوكراد Boekraad في المرجع المذكور آنفا ، ٢٦٧ — ٢٦٩ •

(٤٩) « فكرة جامعة » ، ١٦٩ ، « أجرومية » ، ٧٩ — ٨٨ • فلاناجان ، « نيومان ، الايمان والمؤمن » ، ١٨—٢٢ ، ١٨٤—١٩٢ ، يعيد وضع الدليل القائم على الضمير على أساس امكانية الانسان ، بيد أن هذا يؤكد على الضمير بوصفه معبرا عن قاعدة أخلاقية ، على حين أن نيومان ينظر الى وظيفة الضمير — بوصفه آمرا — على أنها شيء أولى في استدلال مباشر على الاله • ويقترح نيومان عقد المقارنة بين الاستدلال الألوهي وبين العالم الموجود المحسوس ، في « أجرومية » ، ٤٧—٤٩ ، وفي MS A46. 3 كما نقلها برزوارا في المرجع المذكور آنفا ، II ، ٨٤١ ، رقم ١ • ويقول نيومان في موضع آخر أنه حتى في الشعور بالذات يوجد اعتماد معين على القدرة الاستدلالية للعقل للانتقال من الشعور الى يقين المرء بوجوده الخاص ، انظر : ك•س•ديسين ، C. .S. Dessain « رأى كاردينال نيومان في نظرية المعرفة وتطبيقها » • الغرض من « أجرومية التصديق » ، مجلة The Downside Review ، ٧٥ (١٩٥٧) ، ١ — ٢٣ ، وخاصة ٨ • ويصف ج• روبنسون J. Robinson الخلفية الخاصة بتحليل الضمير في وظيفته النقدية والحاكمة عند الأسقف بطلر في مقاله : « استخدام نيومان لحجج بطلر » ، في المجلة المذكورة آنفا ، ٧٦ (١٩٥٨) ، ١٦١ ، ٨٠ •

(٥٠) « الكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة » تحرير ج•هـ•هاربر G. H. Harper ، ١٢٠ • انظر «دفاع» ، ١٨٠—١٨١ ، عن الأسس المحتملة للاعتقاد في الله •

(٥١) عن الاحتمال ، واليقين الأخلاقي ، والحس الاستدلالي ، انظر : « أجرومية » ، ٢٠٤ ، ٢١٢ ، ٢١٩—٢٢٩ ، ٢٦١—٢٩١ ، «الكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة » ، ١٣١—١٣٢ ، ٢٠٠—٢٠٩ ، « حياة » وورد ، II

١٦٨، و I ، ٢٤٨ـ٢٥٠ ، ٥٠٧ـ٥٠٨ ، انظر أيضا م٠ ك٠ دارسى M. C. D'Arcy « طبيعة الاعتقاد » ، الدكتور زينو Dr. Zeno « جون هنرى نيومان : سبيلنا الى اليقين » ٠

(٥٢) « أجرومية » ، ٥٧ ، ١٥٩ـ١٦٤ ٠ وعن التكامل بين التصديق الحقيقى والأساس القائم على البينة للميتافيزيقا ، راجع ، ج٠ب٠ كلوبرتانز G. P. Klubertanz « أين البينة على الميتافيزيقا التوماوية ؟ » مجلة لوفان الفلسفية ، ٥٦ (١٩٥٨) ، ٢٩٤ـ٣١٥ ٠

(٥٣) «أجرومية» ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ٠ يصر نيومان على أن يمنح التصديق للقضية حول وجود الاله ، على أنها الأساس العقلى للعبادة الدينية للاله الموجود ٠

(٥٤) انظر كارل يسبرز Karl Jaspers « العقل والوجود » ، ترجمة و٠ ايرل W. Earle ، ٢٣ ـ ٥٥ ٠ ويقدم جيمس كولينز فى كتابه : « الوجوديون : دراسة نقدية » ، ٢١٧ـ٢٢٤ ، تحليلا مقارنا للمواقف الوجودية المختلفة عن الاله ٠

(٥٥) جان ـ بول سارتر : « الوجود والعدم » ، ترجمة هـ٠ أ٠ بارنز H. E. Barnes ٣٦٦ (الحروف المائلة مضافة) ، قارن ٨٩ـ٩٠ ، ٥٩٢ ، ٥٩٩ ، ٦١٥ ٠

(٥٦) آلبير كامى : « المتمرد » ترجمة أنطونى باور Antony Bower ٧٣ ٠

(٥٧) راجع المقال : «ما الميتافيزيقا» فى كتاب مارتن هيدجر : «الوجود والكينونة » ، ٣٥٥ـ٣٩٢ ٠ وعن العلاقة بين هيدجر واله المسيحيين والتراث الشعرى ، قارن المقالين اللذين كتبهما أ٠ دنكلر E. Dinkler وس٠ر٠هوبر S. R. Hopper فى « المسيحية والوجوديون » ، تحرير ك٠ ميكلسون C. Michalson ، ٩٧ـ١٢٧ ، ١٤٨ـ١٩٠ ٠

(٥٨) انظر كارل يسبرز : «المجال الأبدى للفلسفة» ، ترجمة ر٠مانهايم R. Manheim ٣٠ــ٤٦، عن الايمان الفلسفى ، كارل يسبرز : «نيتشه»، ٤٢٦ــ٤٤٠ ، للتناول النقدى للاختيار الالحادى ٠

(٥٩) جبرييل مارسل : « سر الوجود » ، ترجمة ج٠فريزر G. Fraser ور٠ هــاج R. Hague، I ، ٧٧ ــ ٩٢ ، ١٩٧ ــ ٢١٩ (المنهج الانعــكاسى والسر) ، و II ، ١٧٣ــ١٧٧ (الأدلة الألوهية) ٠ ويستخدم ر٠تروافونتين R. Troisfontaines مصادر اضافية غير منشورة فى كتابه : « من الوجود الى الكينونة : فلســفة جبرييل مارســل » ، ٢٠٧ ــ ٢٣٨ ، عن الاقتراب الشخصى من الاله ٠ أ٠ك٠كوشرين A. C. Cochrane «الوجوديون والله» وفيــه لا يدرس الوجوديين وحــدهم ، بل يدرس أيضا جيلسون وتيليتش وبارت، من وجهة نظر اللاهوت الكلفنى الذىيسعى الى التفرقة بين الدراسة اللاهوتية لوجود الاله وبين الدراسة الفلسفية للوجود ، الذى يجعلها مطابقة فحسب بعلم الوجود (الأنطولوجيا) ٠

ملاحظات على الفصل الحادى عشر
نحو فلسفة واقعية عن الله

(١) من ناحية مضمون فكرة الاله ، يصف اتيين جيلسون هذه النقلة فى « الله والفلسفة » وصفا اجماليا ، ٧٤ ـ ١٠٨ ، ومن الناحيــة المنهجية انظر جيمس كولينز : « الاله بوصفه وظيفة فى مذاهب الفلسفة الحديثة » فى «الفلاسفة الأمريكيون فى أثناء العمل» تحرير سيدنى هوك ، ١٩٤ـ٢٠٦٠

(٢) القــديس توما الأكوينى : « عن حقيقــة الايمان الكاثوليكى » ، الكتــاب الثــانى : « الخــلق » ، ترجمــة ج٠ ف٠ أندرســون ، ٣٥ (٤ II, Summa Contra Gentiles ٠

(٣) وليم جيمس « رسالة الى توماس ديفيدسون » ٨ يناير سنة١٨٨٢ فى ر٠ ب٠ بيرى R. B. Perry : «فكر وليم جيمس وشخصيته» I ، ٧٣٧٠ وعن جهد تاريخى شديد لاثبات أن اله مذهب الألوهية ، لا الروح الهيجلية المطلقة أو حرية الانسان الوجودية عند هيدجر ـ هو الذى يؤلف المشكلة المركزية فى الميتافيزيقا الحديثة ٠ راجع فالتر شولتس Walter Schulz « اله ميتافيزيقا العصر الحديث » (بالألمانية) ٠

(٤) موريس ميرلو ـ بونتى : «اطراء الفلسفة» Eloge de la Philosophie ٥٧ ـ ٦٥ ، موريس ميرلو ـ بونتى « المعنى واللامعنى » ، ١٩٢ ـ ١٩٣ ٠ فى مقاله : « التاريخ فى الفلسفة المعاصرة » A. Dondeyne قام أ٠ دونداين فى « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٤ (١٩٥٦) ، ٤٦٨ ـ ٤٧٦ ـ قام بدراسات نقدية لرفض ميرلو ـ بونتى أن يمد التحليل الفينومينولوجى الى ما وراء أفق الانسان الزمانى التاريخى فى العالم٠ وانظر أيضا ر٠ جوليفيه R. Jolivet «مشكلة المطلق فى فلسفة م.ميرلو ـ بونتى» فى Tijdschrift voor Philosophie ، ١٩ (١٩٥٧) ، ٥٣ ـ ١٠٠ ٠

(٥) جون هوسبرز John Hospers : «مقدمة الى التحليل الفلسفى» ، ١٩٢ ـ ٢١٤ ، ٣٢٢ ـ ٣٧٤ ، ينقد بعض الحجج التقليدية على وجود الله ، على أساس نظرة اجرائية لمبدأ التحقق من الصدق ، وعلى أساس تعريف لاتجريبى للميتافيزيقا ، ولكن دون اعطاء تحديد دقيق لمبدأ أو نقد لتعريف الميتافيزيقا .

(٦) أوتو نويرات Otto Neurath « التوزيع الأوركسترالى للعلوم بواسطة النزعة الموسوعية للتجريبية المنطقية » ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجى ، ٦ (١٩٤٥ـ٤٦) ، ٤٩٩ . وعن الطابع الشعائرى لتشريع المعنى ، قارن مورتون هوايت Morton White « نحو اعادة الوحدة فى الفلسفة » ، ١٠٨ـ١٠٩ ، ١٥٤ـ١٦٣ .

(٧) « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » ، تحرير أ. فلو A. Flew وا. ماك اينتاير A. MacIntyre . وقام بالتناول اللغوى الأساسى جون وزدم John Wisdom فى «الآلهة» التى أعيد طبعها فى «مقالات فى المنطق واللغة» السلسلة الأولى ، تحرير أ. فلو ، ١٨٧ـ٢٠٦ . ويمكن أن تجد مزيدا من التطورات فى اتجاه مذهب التأليه اللغوى فى : « المعتقدات الميتافيزيقية » ، تأليف س. تولمين S. Toulmin ور. هيبرن R. Hepburn وا. ماك انتاير ، أ. ت. رامسى I. T. Ramsey « اللغة الدينية » ، أ. ل. ماسكول E. L. Mascall « الألفاظ والصور » ، ب. ميتشل M. Michell محرر ـ « الايمان والمنطق » .

(٨) انظر ج.ن. فندلى J. N. Findlay وج.أ. هيوز G. E. Hughes «هل يمكن دحض وجود الاله ؟» فى «مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى» ، ٤٧ ـ ٦٧ .

(٩) تشارلز بيرس Charles Pierce « رسالة الى وليم جيمس » ، ١٢ يونيو سنة ١٩٠٢ ، فى ر. ب. بيرى R. B. Perry « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، II ، ٤٢٥ . قارن ملاحظات نيقولا برديائف Nicholas Berdyaev فى ترجمته الذاتية عن الحادث المبكر فى كتاب « الحلم والواقع » ترجمة ك. لامبرت K. Lampert ، ٩١ ـ ٩٢ ، تحليل

مارتن بوبر Martin Buber التاريخي للقرن التاسع عشر : « بين الانسان والانسان » ، ترجمة ر. ج. سميث R. G. Smith ، ١٣٧ - ١٥٦ ، تفسير كارل بارت Karl Barth لفويرباخ ، متضمن كمقال افتتاحي لترجمة جورج اليوت لكتاب فويرباخ : « ماهية المسيحية » X — xxxii

(١٠) « أوراق تشارلز ساندرز بيرس المجموعة » ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وبول فايس Paul Weiss ، ٦ ٠ ٤٨٦ ٠

(١١) انظر مثلا ج. ل. ماكي G. L. Mackie ، « الشر والقدرة الشاملة » مجلة العقل ، ٦٤ (١٩٥٥) ، ٢٠٠ - ٢١٢ ٠ ويقوم م.ك.دارسى M. C. D'Arcy بالتناولات المسيحية للعذاب والشر فى « الألم والعناية الالهية » ، ب. سيويك P. Siwek : « فلسفة الشر » ، أ. سرتيلانج A. Sertillanges ، « مشكلة الشر » ٠

(١٢) عن التضاد بين علاقة أنا - أنت الدينية وعلاقة أنا - وهو It — I الفلسفية الحديثة ، راجع مارتن بوبر « أفول الاله » ، ١٥٩ - ١٦٧ ٠ ولما كان بوبر يرجع فكرة الاله أولا الى عملية تخيل اللامتخيل ، لا الى الاستدلال الحكمى ، فانه لا يستطيع أن يخصص المصادر الفلسفية لارجاع معرفتنا الفلسفية ، وكذلك فعلنا الدينى - الى الاله الموجود ٠

(١٣) صمويل بطلر ، « هوديبراس » Hudibras ,I ,i ، تحرير : أ. ر. وولر A. R. Waller ، ٧ (طبعت أصلا ، ١٦٦٣ - ١٦٧٨) ٠ وقد أثنى فولتير على هذه القصيدة ولخصها فى أثناء اقامته فى انجلترا : « الرسائل الفلسفية » ، ٢٢ (طبعة ناف ، ١٢٤-١٢٥ ، ٢٥١-٢٥٥) ٠ وعن وجهتى نظر لاهوتيتين رئيسيتين معاصرتين توجهان النقد لمذهب التأليه الفلسفى ، انظر : كارل بارت « دجماطيقيات مختصرة » ، بول تيليتش Paul Tillich ، « اللاهوت المذهبى » و « شجاعة أن نكون » ، جوستاف فايجل Gustave Weigel « الدلالة اللاهوتية لبول تيليتش » ، فى مجلة جريجوريانوم Gregorianum ، ٣٧ (١٩٥٦) ، ٣٤ - ٥٤ ، التى تحتوى على رسالة توضيحية من تيليتش ٠ انظر : ج. أ. مارتن J. A. Martin « القديس توما وتيليتش عن أسماء الله » ، « مجلة الدين » ٣٧ (١٩٥٧) ٠

٢٥٣-٢٥٩ ، لدراسة مقارنة التي تختلف على كل حال - التمثيل العلى .
ونظرا لما يلقاه تيليتش من صعوبات في مذهب التأليه الفلسفي ، فانه مرغم على انكار قيلم وجودية مؤلهة ، ولابد أن ينظر الى يسبرز من حيث أنه لايملك الا أساسا دينيا لمذهبه في الاله : «المظاهر الوجودية في الفن الحديث»، في « المسيحية والوجوديون » ، تحرير كارل ميكلسون Carl Michalson ١٤١ - ١٤٢ . وهناك تفسيران تاريخيان متضاربان لعلاقة الوحى بفلسفات الاله ، في سبيلهما الى النشر بالانجليزية : هرمان دوييرد Herman Dooyeweerd « نقد جديد للفكر النظرى » ، ترجمة د. هـ. فريمان D. H. Freeman; وو. س. يونج W. S. Young ؛ رتشارد كرونر Richard Kroner « التفكير النظرى في الفلسفة السابقة على المسيحية » المجلد الأول عن « التفكير النظرى والوحى في تاريخ الفلسفة » . ويضع دوييرد جذور التنظير العلمي والفلسفي - آخر الأمر - في منبع ديني ، على حين ان كرونر يعترف باصول منفصلة للتفكير النظرى والوحى في المراحل المختلفة ، وان كان كل منهما معنيا بالمطلق ، وهما يتفقان تارة ، ويختلفان تارة أخرى .

(١٤) في نص يجمع بين ميتافيزيقا الفعل الوجودى والاستعارة المستخدمة في الوحى ، يلاحظ القديس توما الاكوينى « اننا نبعد عنه حتى هذا الفعل للوجود نفسه ، على حين نعترف به من حيث هو كذلك للمخلوقات . وهكذا يبقى (العقل الانسانى) في ظل معين من الجهل ، وبهذا الجهل [كما يقول ديونيزيوس] نتحد بالاله خير اتحاد من حيث الحياة الحاضرة . وهذا هو الضباب المعين الذى يقال ان الاله مستقر فيه » . تعليق على الكتاب الأول من الأحكام ، (d. 8, 9. 1, a. 1, ad 4)، انظر التعليق الذى كتبه : أ. ويننانس E. Winance « الماهية الالهية والمعرفة الانسانية في التعليق على أحكام القديس توما » ، « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٥ (١٩٥٧) ، ١٧١ - ٢١٥ . وهذا الموضوع نفسه يتناوله ف. هوايت V. White في «الاله المجهول» ، ٢٦-٦١ ، أ. جيلسون «فلسفة القديس توما الاكوينى المسيحية » ، ترجمة ل. شوك L. Shook، ١٠٣ - ١١٠ ؛ ر. ماركوس R. Markus: «ملاحظة على معنى الطريق» ، مجلة الدراسات الدومينيكانية

٧ (١٩٥٤) ، ٢٣٩ ـ ٢٤٥ ؛ جوزيف بيير Josef Pieper «عن العنصر [السلبي] في فلسفة توما الاكويني» ، مجلة تيارات متقاطعة Cross Currents ٤ (١٩٥٣ ـ ٥٤) ، ٤٦ ـ ٥٦ • وثمة دراسة لغوية تدخل في هذا الموضوع كتبها و• ب• آلستون W. P. Alston « اللاتعبيرية » المجلة الفلسفية ، ٦٥ (١٩٥٦) ، ٥٠٦ ـ ٥٢٢ •

(١٥) القديس أغسطين « عن الدين الحقيقي » ، xxxi ، ٧٥ ، « اغسطين الكتابات المبكرة » ، ترجمة ج• هـ• برلاى J. H. Burleigh ٢٥٥ ، قارن نفس المرجع xxxix ، ٧٣ (برلاى ، ٢٦٣) •

(١٦) جون هتشيسون John Hutchison « في الايمان والعقل والوجود » ، ١٤٩ ـ ١٥٨ ، يلخص هذا الرأى •

(١٧) عن مسالة النظام لفلسفة توماوية ، راجع أ• جيلسون : «فلسفة القديس توما الاكويني المسيحية » ، ٢١ـ٢٣ ، ٤٤٢ـ٤٤٣ ، رقم ٣٣ ، وج• كولينز ، « نحو توماوية مرتبة فلسفيا » ، في « الأسكلائية الجديدة » ، ٣٢ (١٩٥٨) ، ٣٠١ ـ ٣٢٦ • وعن الفلسفة التوماوية في الاله ، انظر نفس المرجع ، ٢٩ ـ ١٤٣ ؛ ج• ماريتان J. Maritain « اقترابات من الاله » ؛ ر• جوليفيه « اله العقل » ترجمة م• بونتيفكس M. Pontifex ؛ ج•سميث G. Smith ، « اللاهوت الطبيعي » ؛ هـ• كاربنتر H. Carpenter « التناول الفلسفي للاله في التوماوية » ، مجلة «التوماوى» ، ١ ، (١٩٣٩)، ٤٥ ـ ٦١ ؛ أ• موت A. Motte ، « الالهيات واللاهوت عند القديس توما الاكويني » ، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية ، ٢٦ (١٩٣٧) ، ٥ ـ ٢٦• ويتناول ج• كلوبرتانز المسالة الميتافيزيقية الحاسمة الخاصة بالتمثيل العلى وغيره من أنماط التمثيل المستخدمة في فلسفة الاله ، في مقاله : « مشكلة تمثيل (أو مماثلة) الوجود » ، مجلة «الميتافيزيقا» ، ١٠ (١٩٥٧) ، ٥٥٣ـ ٥٧٩ • واعتراض و• كاوفمان W. Kaufmann في كتابه « نقد الدين والفلسفة » ، ١٢٩ ، القائل بأن معظم التقديرات عن الاله ملتبسة التباسا جوهريا ـ هذا الاعتراض لا يضع في اعتباره عاملين : الاختلاف بين صنوف

التمثيل المتعددة ، والدور المتحكم للاستدلال العلى والتمثيل العلى ، على الأقل فى مذهب القديس توما فى الالوهية الواقعية ، الذى يجعله موضوع بحثه ٠

(١٨) الموضع الكلاسيكى يوجد فى كتاب القديس اغسطين : « مدنية الاله » ، الكتب ١ ، ٧ ، ٦ V — ix (فارو Varro), x — xii سنيكا) ، ترجمة د٠ ب٠ زيما D. B. Zema وج٠ ج٠ وولش G. G. Walsh ٣١٤ ـ ٣٣٧ ٠ وبعد أن ينتقد اللاهوت الشعرى والسياسى يختم كلامه قائلا : « وهكذا ، نرفض المذهبين ، ولا يبقى للأشخاص الذين يستطيعون التفكير الا اختيار لاهوت الفلاسفة » ، لاهوت الطبيعة ، نفس المرجع ، ix, VI (زيما ـ وولش ، ٣٣١) ٠ وهناك مزيد من الملاحظات التاريخية والمذهبية فى ك٠ ك٠ ج٠ وب « دراسة فى تاريخ اللاهوت الطبيعى » ١ـ٨٣؛ فرنر يايجر Werner Jaeger« لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل » ، ٢ ـ ٩ ، ١٩١ ـ ١٩٥ ؛ جوزيف أووينز Joseph Owens : « الالهيات ، واللاهوت الطبيعى والميتافيزيقا » ، فى مجلة « الأسكلائى الحديث » ، (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) ، ١٢٦ ـ ١٣٧ ٠ وينصب اهتمام أووينز الرئيسى على لاهوت طبيعى يعالج بوصفه علما متميزا عن الميتافيزيقا ٠

کشاف تحلیلی

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(و)

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٢٤ لسنة ١٩٧٣

مطبعة دار العالم العربى
٢٣- شارع الظاهر — ت ٩٠٦٧٠٦

هذا الكتاب

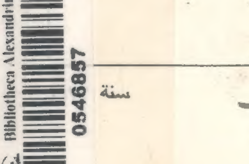
يتخذ المؤلف من مشكلة « الله » مفتاحا يلج به الى الفكر الفلسفى الحديث ، وفى اعتقاده أن لتاريخ المشكلة تأثيرا فى فهمنا المعاصر لله . لهذا نراه يؤكد على التراث الفلسفى والاتجاهات التاريخية التى لا تزال تعمل عملها فى صياغة مفاهيمنا المعاصرة عن الله ، ويصل الى أن ثمة علاقة تأثير متبادل يؤثر فيها الموقف العام فى مفهوم الفيلسوف لله ، وأن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثرا حاسما بهذا المفهوم .

وقد اقتصر المؤلف فى بحثه على الفلسفة الغربية الحديثة وحدها ، وعالج التناولات الجديدة لمشكلة الاله عند كل من نيقولا دى كوسا ، وكالفن ، وبرونو ، كما فحص بالتفصيل حجج مونتانى ، وشارون ، وجاسندى ، وهيوت، ثم عرض لنقد مرسين لمذهب الشك، والاله الديكارتى بوصفه أساسا لليقين ، وفلسفات اسبينوزا وليبنتس وملبرانش ، والنزعة التجريبية وتحييد الاله عند بيكون ولوك وهيوم .

على أن بحث المؤلف ليس مقصورا على الاستعراض التاريخى لمشكلة الله فى الفكر الفلسفى الحديث ، بل كان له موقف فلسفى تصدر عنه آراؤه النقدية الخاصة هو المذهب الواقعى فى الألوهية ، ومن هنا كان منهج هذا الكتاب هو تناول الفلسفة الحديثة برمتها من خلال مواقف كبار الفلاسفة من مشكلة واحدة هى مشكلة « الله » .

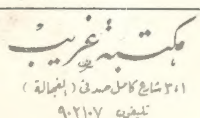
انه كتاب لا بد أن يقرأ ...





الثمن ١٢٥ ص

سنة



مكتبة غريب
٣،١ شارع كامل صدقى (الفجالة)
تليفون ٩٠٢١٠٧